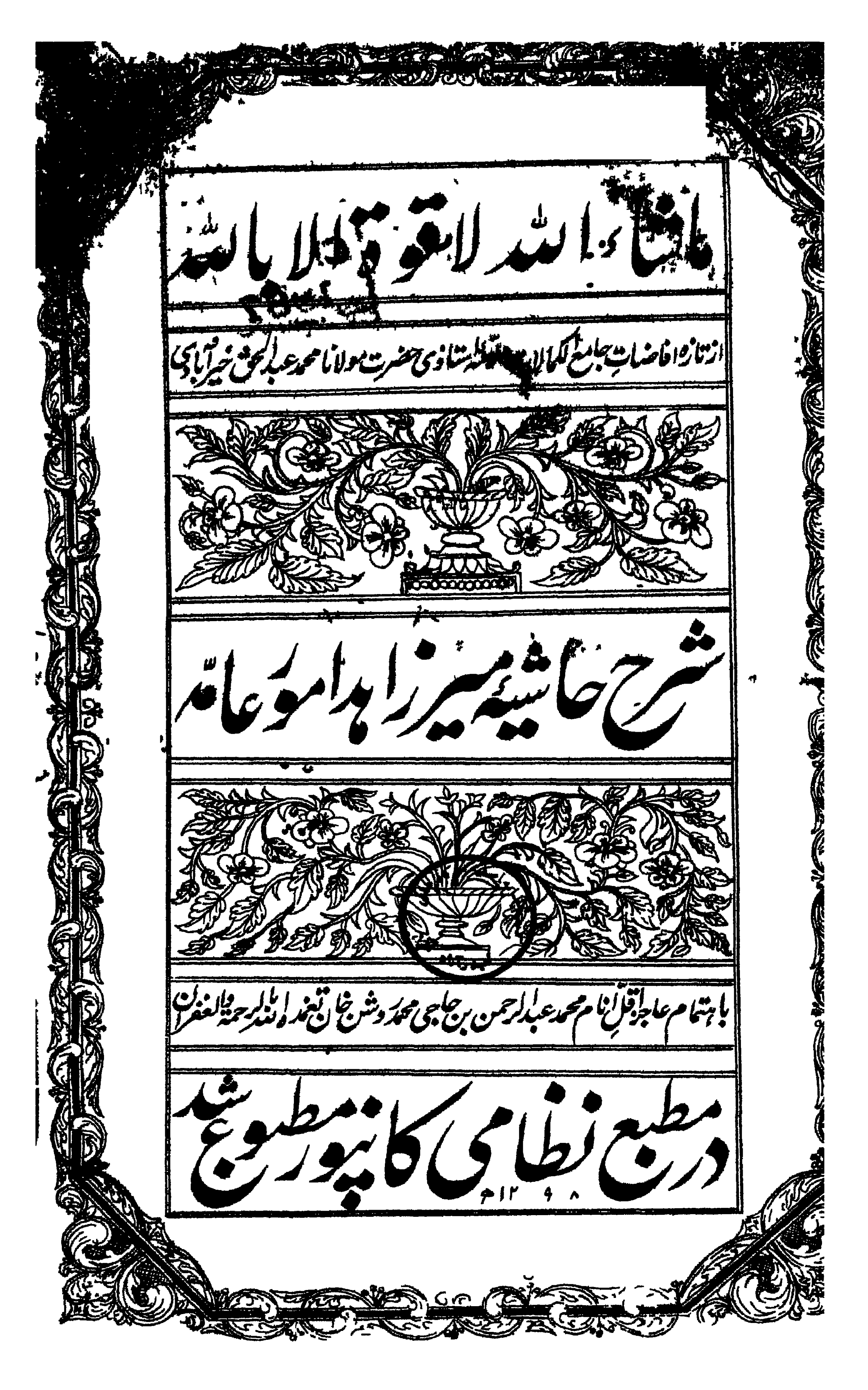


ماشاء الله لا قوة الا بالله

از تازه افاضات جامع الکمالات علامۃ استاذی حضرت مولانا محمد عبد الحق خیرآبادی

شرح حاشیۂ میرزاهد امور عامہ

باهتمام عاجز اقل الانام محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان تغمده الله بالرحمة والغفران

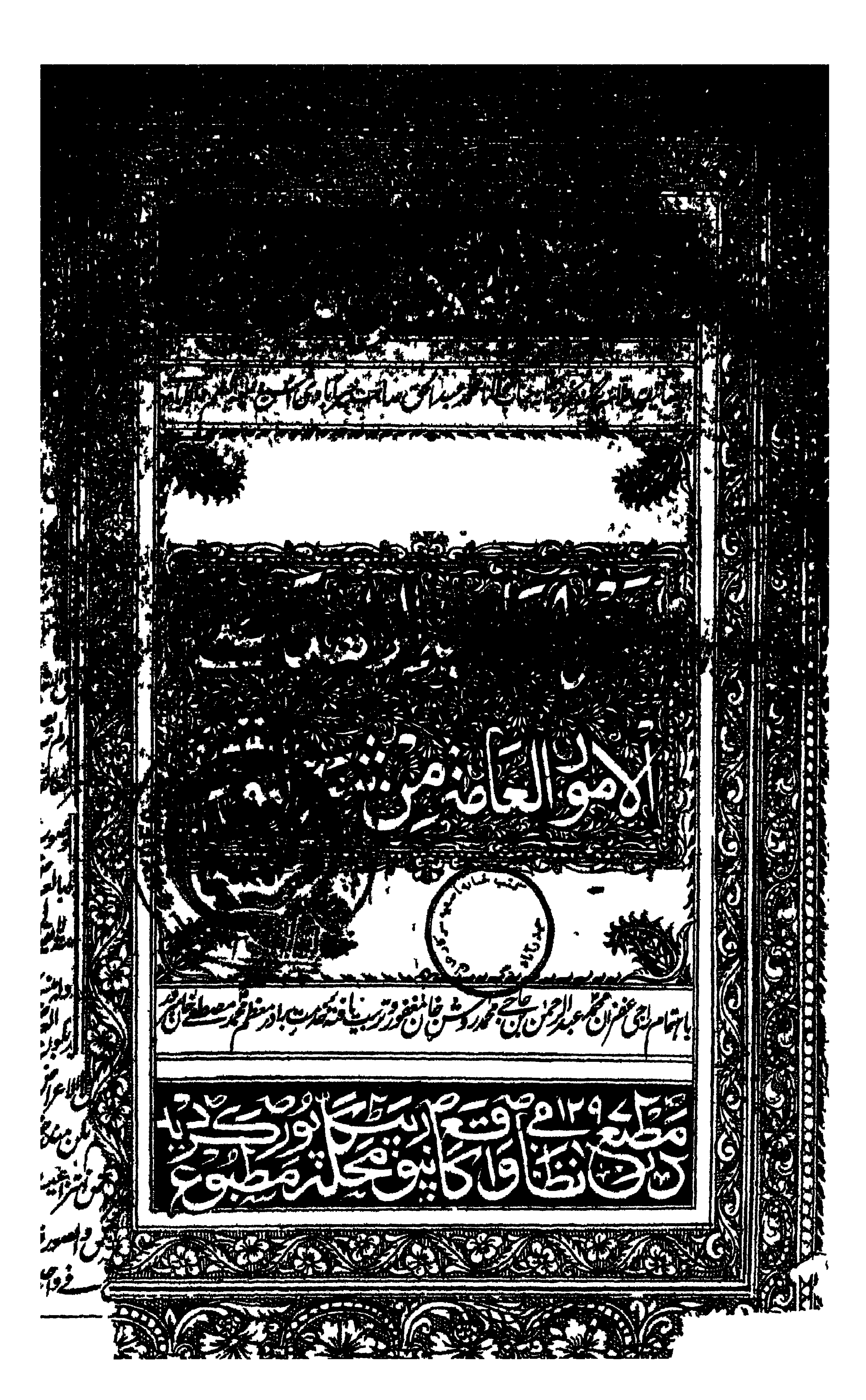
در مطبع نظامی کانپور مطبوع شد

١٢٩٨

…inal Court Witnesses detained in the …

Names of Officers.	Discharged after													Undischarged at the close of the
	1 Day.	2 Days.	3 Days.	4 Days.	5 Days.	6 Days.	7 Days.	8 Days.	9 to 15 Days.	16 to 23 Days.	24 to end of month.	More than one month.	Total.	

See paras. 25 and 76 of Book Circular No. XXIX of 1873.


الامور العامة من
باهتمام راجی عفو ... محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان ... محمد مصطفی خان
مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۹۷ ... مطبوع



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله الكريم الستار العزيز الغفار مكور النهار على الليل ومكور الليل على النهار جاعل الانسان من صلصال كالفخار وخالق الجان
من مارج من نار مسجود العباد في بطون الصحارى وصدور القفار معبود الخلق في الاحضار والاسفار رازق المكونات في شقوق الصخور
وقعور البحار والصلوة والسلام على من هو جار الابد الجار قاضي البيانات والاوطار مقدام الصفوف قدسي محزوان كفار سيدنا ونبينا
محمد خير الاخيار الذي معجزاته تواترت الاخبار ونور آياته اضاءت الانجاد والاغوار وعلى آله البررة الاطهار وصحبه المهاجرين منهم
والانصار ما تعاقب الليل والنهار وتناوب العشي والاسحار وبعد فيقول العبد المفتقر الى الله الغني الهادي محمد عبد الحق العمري الخيرآبادي
عامله الله بلطفه البادي في العواقب والمبادي ان الحاشية الزاهدية المعلقة على شرح المواقف الشريفية للحبر الحنفي عظم شانها وجم
نفعها لما اشتمالها على تحقيقات مضبوطة واحتوائها على تدقيقات مضبوطة لكنها قد بلغت في الدقة والمتانة الى حيث يطيش في
حل مطالبها الافهام وتعثر كرع تدهش عن ابراز مقاصدها قرائح الفحول فلما رأيت الناس بأمته حوالية الطلاب محتاجين الى
شرح شرحها شرحا يشرح به الصدور ويتجلى به الحق في آفاق الانفس انجلاء البدور في غياهب الديجور فخفت ان يكتب اولا نور
على ضوء والحور فهو نور على نور والله اسأل ان يعصمه عن الجدليين الذين هم للحق عادون واذا قيل لهم اتبعوا الحق قالوا بل نتبع
ما الفينا عليه آباءنا ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون واذا سمعوا ما لم يألف طباعهم ولم يقرع به اسماعهم ولوا
مدبرين قائلين ما سمعنا بهذا في آبائنا الاولين كذلك ما اتى الذين من قبلهم من حق الا وهم له منكرون اتواصوا به بل هم قوم
[illegible]ون وبعد ما استتب ما جمعت فيه وارتبط قوامه بجوانبه خدمت بها عالي حضرة من تفوح من غرته الغراء انوار السعادة
وتلوح من جبينه آثار الكرامة السرمدية هو الذي رفع علم العلم بعد ما طمس ودرس رسوم الدرس بعد ما درس صارت مجالس [illegible]
الكفر طوامس الاطلال ومعالم الاسلام منصوبة بعد ما اشرفت على السقوط والاختلال عم العالمين بالمنح والاكرام وخص العالمين
ابا الاشبال [illegible] الانعام ناشر الدر المكنون على من انصابه [illegible] [illegible] على من [illegible]

[illegible]

[illegible] الاعراض [illegible] الا [illegible]

[illegible] والآ [illegible] الا [illegible] التشخصات [illegible]

[illegible] ان [illegible] الكل [illegible] ان [illegible]

[illegible]

قوله لا يختص الخ انت تعلم ان الشفا وغيره ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها [illegible]
لا يطلق في العرف على العرض انه حال مخصص بموضوع مشترك فلا يقال ان زيد انه حال الكاتب لا انها موضوعات لما الزاوية للموضوع
الموضوع بالطبع وهذا ليس المحمول بالطبع يعتبر التعقيب بهما على النظم الطبيعي وان عكست يكون النظم غير طبيعي فالامور العامة
لا تكون محمولات بالطبع ولا تكون موضوعات لتلك فلا يرد ان كل موضوع يصير محمولا في العكس بالعكس [illegible]
موضوعات لا محمولات لان النظم الطبيعي يكون بالعكس غير طبيعي والوجود والامكان وغيرهما مما يبحث عنه ههنا [illegible] محمولات
بالطبع عارضة للمهيات للاقسام وافرادها على ما يشير اليه وما كان لقائل ان يقول ان الوجود عرض كما صرح الشيخ
في التعليقات [illegible] الامور العامة اجاب عنه في الحاشية بقوله وما وقع في تعليقات الشيخ من
اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور المقابل للجوهر اي الموجود في الموضوع اعلم انه قال الشيخ في التعليقات
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها الا ان سوى العرض الذي هو الوجود فانه لما لم يحتج في وجوده الى وجود [illegible] لم يصح
ان يقال وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه ولا يخفى ان هذا الكلام نص على كون الوجود عرضا لقوله
سوى العرض الذي هو الوجود ولقوله هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه فقد اطلق على محل الوجود لفظ الموضوع
والموضوع هو محل العرض [illegible] والظاهر ان الاستثناء ههنا متصل فيكون المستثنى من جنس المستثنى منه فالقول بان المراد بالعرض
العارض تحريف لكلامه اذ حينئذ يصير الاستثناء منقطعا ويراد بالموضوع مطلق المحل لا المحل العرض وهذا مما يمجه السليقة السليمة فيما
المقصود ان العرض لما كان ناعتا لمحله اي كان وجوده وجودا ناعتا لموضوعه منتسبا اليه بخلاف الوجود اذ لا وجود له منسوبا
مستثنى عن هذا الحكم فلم يكن داخلا تحت العرض والا كان حكمه حكم سائر الاعراض انا نقول ان اريد بكون العرض
موجودة قائمة قياما انضماميا فهذا غير جار في جميع الاعراض فلا يلزم من استثناء الوجود عن هذا الحكم خروجه عن الاعراض
وان اريد بكونه قائما اعم من ان يكون انضماميا او انتزاعيا فالوجود ايضا كذلك فالحق ان الامور العامة وان لم تكن مندرجة
تحت مقولة لكونها بسائط عقلية لا انها مندرجة تحت العرض اذ العرض غير منحصر في المقولات التسع فهي اعراض انتزاعية
لكونها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا ثم ان الوجود ولكونه عارضا عندهم حال بلا ريب والحال منحصر في العرض والصورة
لما ان المحل منحصر في المادة والموضوع والوجود اذ ليس بجوهر فليس بصورة فهو عرض غاية الامر انه غير مندرج في واحد

[illegible] ثبت [illegible] ان المقولات

[illegible] الكم المنفصل [illegible] من الموجودات [illegible] فالعدد حقيقة واحدة [illegible] الكم والوحدات

[illegible] مصداق الكم المنفصل وان لم تكن [illegible] من مقولات متعددة وباختلاف الاعتبارات تختلف الاحكام فلا

[illegible] والعدد متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فلو كان العدد [illegible] كانت الكثرة [illegible] الاخرى ان ماهية

[illegible] متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار [illegible] ان الاولى موجودة والاخرى منتزعة [illegible] انه لا يلزم من [illegible]

[illegible] ان لا يكون عرضا فتامل فيه وبهذا [illegible] بما ذكر من التبادر [illegible] ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المتصل

القائمين بهما [illegible] العرض بالعرض في الكم المتصل والكيف فانها تتحقق في الجوهر والعرض وعلى العلم والقدرة وسائر الصفات

السبع فانها توجد في الواجب والجوهر وجه الدفع ان الصفات السبع وكذا الكم وكذا الكيف موضوعات للعرض مندرجة تحته فخرج بما

من التبادر واعترض عليه [illegible] لا بان حاصل كلام المحشي ان الامر العام يجب ان يكون حالا ومحمولا بالطبع فهذا الحلول اما بالنسبة الى

[illegible] الاقسام الثلاثة او بالنسبة الى افراد [illegible] الى الثاني لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح حمل الاقسام

[illegible] كذلك يصح حمل الامور العامة [illegible] فمن اين يعلم ان الاقسام موضوعات بالطبع والامور العامة ليست كذلك والاول

ايضا باطل لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس علة لشيء وثانيا بان القول بكون الصفات السبع

مطلقا مندرجة تحت العرض غير صحيح لان صفات الباري قديمة عند عامة المتكلمين والقديم عندهم لا يكون جوهرا ولا عرضا لانهما من اقسام

الحادث عندهم كما صرح به المحشي فيما بعد حيث قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها فان قلت انهم قسموا العرض

الى مقولة الكيف وغيره ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية وغيرها ثم الكيفية النفسانية الى العلم وغيره ثم عرفوا كلا منها ثم اوردوا

نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات وبخروج الحادثة عن البعض الآخر فالتقسيم والتعريف دليلان على ان المعرف

مطلق الصفات يقال انهم تسامحوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكيف كما انهم تسامحوا في التسمية بل قسم الكيف انما هي

الكيفيات النفسانية الحادثة والتعريف ليس الا للمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد فتعريف المطلق والبحث عنه لا يوجب كونه

داخلا تحت العرض هذا اما عند اهل التحقيق القائلين بكون الصفات عين الذات فلا شك ان مطلق الصفات لا يصح اندراجه تحت

العرض والا يلزم اندراج الذات تحت العرض [illegible] وتحقيق المقام ان العلم مثلا له مفهوم هو انه مبدأ الانكشاف ومصداق ولا [illegible]

عاقل في ان مصداق علم الواجب مغاير لمصداق علم الجوهر كما ان الوجود مثلا له مفهوم ومصداق فليس الكلام في مصداقه لعدم

اشتراكه بل في مفهومه ولا فرق بين مفهوم العلم ومفهوم الوجود فلا وجه لعد احدهما عن الامور العامة دون الآخر فان قيل ان

[illegible] تلك الامور [illegible] لا يحصل الى [illegible]

لا شك ان الاعتراض [illegible] على الوجود [illegible] فلا ريب في كونها امورا عامة فليس من الوجه [illegible]

جميع الامور العامة [illegible] فلهذا اجاب عنه المجيب المحقق الدواني في حاشيته القديمة على شرح

التجريد بان الاشكال انما يرد لو كان الامور المذكورة من الامور العامة مسائل الفن لا يقتضي ان يبحث عنها بجواز ان لا يتعلق الغرض العلمي بها على

وجه العموم ويبحث عنها في فن اخر وتعلق الغرض العلمي بها على وجه العموم [illegible] ان المحقق الدواني بهذا الجواب قال

ولكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات [illegible] على وجه العموم نظر [illegible] قال وتحقيقه

ان وجه العموم له معنيان الاول شمول الشيء للاثنين او الثلثة ووجوده فيها والثاني حيثية نفس الشيء من دون التخصيص بقسم خاص

وفي الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم بالمعنى الاول اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها لا على

وجه العموم بالمعنى الثاني اي من حيث انفسها من دون تخصيصها بقسم من قسم بمعنى انه يبحث في الامور العامة عن احوال اقسام الموجود من حيث شمولها ل

قسمين من اقسام الموجود ووجودها فيهما مع قطع النظر عن هذه الحيثية فلا يبحث في الامور العامة فلا بد ههنا من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها

على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني اي الامور التي تعلق الغرض العلمي

بالبحث عنها من حيث انفسها ولم يلاحظ فيها حيثية الشمول بل يبحث عنها اما على وجه اختصاصها بقسم خاص او يبحث عنها

انفسها من دون تخصيصها بقسم لا بملاحظة الشمول بل بحيثية اخرى كالعلم والكم ونحوهما اذ يبحث عن العلم في الاعراض لكونه كيفية

مخصوصة وعن الكم لكونه قسما من الاعراض لا يبحث عنهما ههنا بل يبحث عنهما في الامور الخاصة وبهذا اندفع ما قيل انه كما لا بد في

الامر العام من ملاحظة الشمول كذلك لا بد في الامور الخاصة من ملاحظة الاختصاص بقسم قسم فلا يتصور ان يبحث عن الامور

التي يلاحظ فيها العموم بالمعنى الثاني في الامور الخاصة بل يجب ان لا يبحث عنها على وجه العموم اصلا وجه الاندفاع ظاهر ثم

يرد عليه انه لا فرق بين الوجود والعلم وغيره في ان البحث عن الوجود مثلا من جهة الشمول لافراد الموجود وبخلاف العلم وغيره اذ كل ما

يجعل محمولا للوجود في المسائل يجعل مثله محمولا للصفات في مسائلها كالبداهة والنظرية والاشتراك والزيادة في الكل والعينية في الواجب

فالقول بان الوجود مثلا مبحوث عنه بحيثية العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني غير موجه والتفصيل قد تقرر عندهم

ان الحيثيات المعتبرة في الموضوع تقييدية او تعليلية في نظر الباحث و ح لا فرق بين الوجود والعلم وغيره فانه لا تقييد ولا تعليل

في نفس الامر ويصح التقييد والتعليل في نظر الباحث في الجميع فلا معنى للقول بان الوجود وغيره من الامور العامة مبحوث عنه بحيثية

العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني ولو اكتفى في الجواب على التزام كون الامور المذكورة من الامور العامة

والقول بانه لا يجب ان يورد كل مسألة فن في ذلك الفن بل غاية الامر صحة ايرادها فيه وقد يورد بعض مسائل الفن في فن اخر لبعض

المناسبات لاستريح عن هذه التكلفات كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالتعيين كالمعلومية

والمفهومية ونظائرها لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة اعلم ان المحقق الدوانی بعد ما بين ان كون الكم والصفات السبع من الامور العامة لا يوجب البحث عنها قال و يؤيده ان المعلوم والمخبر عنه ونظائرها داخلة في تفسير الامور العامة مع انه لا يبحث عنها والظاهر ان قياس المعلوم والمخبر عنه على الكم والصفات السبع قياس مع الفارق اذ المعلومية والمفهومية ونظائرها ليس بعضها عوارض وبعضها عوارض لكنها منفية الثبوت لمعروضاتها ولم يتعلق الغرض العلمي بها اصلا بخلاف مباحث الصفات فانها شهيرة جدا ودعوى عدم تعلق الغرض العلمي بها لا يخلو عن سماجة وما قال بعض الاعاظم ان التعريف يصدق على الامور العامة الغير المبحوثة عنها في هذا الفن مع ان الصدق يوجب الدخول وعدم البحث عدمه فحال المعلوم والمخبر عنه مثل حال الكم والصفات السبع فكما لا يصح التائيد بالصفات كذلك لا يصح بالمعلوم ونظائره فلا يخفى على المتامل سخافته واعلم انه قال المحقق الدوانی ان الامور العامة هي المشتقات فالمراد بالكم والكيف المتكمم والمتكيف ولا يبحث عنهما في باب الاعراض وفيه ان المبادي ايضا احوال نظرية ولا بد من البحث عنها في فن من فنون الحكمة ولا يصلح فن آخر للبحث عنها سوى فن الامور العامة على ان المشتقات قد لا تصلح للبحث كما في قولنا الوجود زائد اذ لا معنى لقولك الموجود زائد وارجاعه الى القول القائل الموجود ذو وجود زائد تكلف بارد واعلم انه لو جعل هذا التعريف لفظيا لسهل الامر بان التعريف اللفظي يجوز بالاعم ويكون المقصود من تعريف الامور العامة امتيازها عن الامور الخاصة التي اعتبر فيها الخصوص بقسم قسم للاشياء المقابلة لها لا امتيازها عن جميع ما عداها فاورد عليه بان تعريف الموضوع انما هو لامتيازه عما عداه والظاهر ان الامتياز يحصل بالاعم وغاية لتفصي ما افاد بعض الاكابر قدس سره انه لما كان اسم الامور العامة موضوعا في عرف الفلاسفة لاحوال الجسم الشاملة قسميه من الافلاك والعناصر فاذا اطلق هذا الاسم اشتبه المراد ففسروه تفسيرا لفظيا بما لا يختص بواحد من اقسام الموجود ليحصل الامتياز عن الامور العامة المبحوثة عنها في الطبعيات قال في الحاشية جوزوا التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالاخص ولعل وجهه ان الاخص فرد للاعم فهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس انتهى واورد عليه بان في التعريفات عنده صورا واحدا متعلقا بالمعرف بالكسر بالذات و بالمعرف بالفتح بالعرض وهذا لا يقتضي الا ان يكون بينهما علاقة وحمل بحيث يكون صورة احدهما صورة الآخر بالذات او بالعرض ولا يقتضي الاحاطة والشمول وهذه العلاقة متحققة بين الاعم والاخص من الطرفين فيصح ان يكون كل منهما معرفا للآخر فان قيل الاخص اخفى من الاعم يقال الخفاء غير مانع في اللفظي فان حصول الاخفى قد يعد بحصول الاجلى لكون اللفظ الموضوع بازائه اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاء الاجلى لعارض الاشتراك وغيره **قوله** فان كل موجود آه هذا اي ما قال الشارح ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما على سبيل التبرع والاحسان فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين بل يكفي تحققه في احد منها فالوحدة متحققة فيما له وحدة وان لم تكن متحققة فيما له كثرة فان قلت ان الشارح انما ادعى شمول الوحدة لكل موجود وما يظهر من كلام المحشي عدم الشمول للافراد المعدومة فلم يثبت التبرع قلت مقصود المحشي ان الامور العامة لا يجب شمولها للافراد الموجودة للثلثة او الاثنين بل يكفي الشمول للبعض و بنيه بان الافراد كلها سواسية في الفردية فلو وجب الشمول للافراد الموجودة لوجب الشمول للافراد المعدومة ايضا مع انه ليس كذلك والا لـ

لو وجب الشمول لجميع افراد الثلثة او الاثنين معا كانت موجودة او معدومة لخرج الامكان عن كونه من الامور العامة اذ ما من
كلي الا وبعض افراده ممتنع قال في الحاشية بيان ذلك ان كلا من الواجب والجوهر والعرض لبعض افراده ممتنع كشريك الباري في الواجب والجوهر
الذي وجوده في موضوع للجوهر والعرض الذي وجوده لا في موضوع للعرض وهكذا في كل كلي فرض خلوه عما يلزم مهيته ورد عليه اولا بانه
لو اعتبرت الافراد الممتنعة افرادا لزم ان لا يكون بين الكليين تباين اصلا وثانيا بان فرد الكلي ما يصدق عليه الكلي في نفس الامر بالفعل او
بالامكان ومن البين ان شريك الباري لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهر على الجوهر الموجود في موضوع ولا العرض على
العرض الموجود لا في موضوع وكذا لا يصدق الكلي على ما يخلو عن لازم المهية فالامور المذكورة ليست افرادا للواحد من الثلثة فعدم صدق
الامكان عليها غير مضر ومن يدعي شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة او الاثنين انما يدعي شمولها لما هو فرد لها في نفس الامر وثالثا انه
لو كانت الافراد الممتنعة للثلثة او الاثنين افرادا لهما فالامكان ايضا كلي له افراد ممتنعة ويجوز ان يكون الافراد الممتنعة للثلثة او الاثنين
افرادا ممتنعة للوجود والامكان ايضا فوجب الشمول للجميع واستدل المحقق الدواني على ذلك اي على عدم وجوب شمول الامور العامة
لجميع افراد الموجود بانهم جعلوا العلية مما يشترك فيها الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بين لانها لو وجدت في جميع
افرادهما لكان كل واحد من الافراد علة لمعلول وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا تخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا وننقل الكلام
اليه فيلزم منه عدم تناهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين واما على راي الفلاسفة فليس بباطل اذ لا يلزم التسلسل في المجتمعات لان الكلام في
مطلق العلية لا في العلة الموجبة ويجوز تحقق افراد غير متناهية على سبيل التعاقب وانت تعلم ان المتكلمين قائلون بعدم التناهي بمعنى
لا تقف عند حد وح يمكن شمول العلية لجميع افراد الجوهر والعرض انتهى وايضا مجموع كل اثنين او ثلثة موجود بوجود جملة اجزائه وكل
واحد من الآحاد جزء وعلة للمجموع فقد شمل العلية للكل واما المجموع فلما كان مهية اعتبارية ووحدته بمحض الاعتبار لم يدخل تحت الجوهر
والعرض فانهما من اقسام الموجود الواحد فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة لشئ وفيه ان مجموع افراد الكلي يصدق عليه الكلي كما تقرر عندهم
فمجموع افراد الجوهر جوهر ومجموع افراد العرض عرض فيلزم ان يكون هو ايضا علة لشئ والا لم يشمل العلية للجميع وبالجملة ان اعتبرت الوحدة
الاعتبارية فمجموع الافراد ايضا فرد ويلزم ان يكون هو ايضا علة لشئ وان لم يعتبر فمجموع الافراد افراد وليس له حكم سوى احكام الافراد وكيف
يكون المجموع معلولا وكل واحد من الآحاد جزء وعلة للمجموع وايضا يجوز ان يكون فرد من الجوهر والعرض علة لفرد والفرد المعلول علة للعلة
من جهة اخرى فتكون الافراد متناهية والجواب ان هذه العلية والمعلولية ترجع حقيقة الى الحيثيات واما نفس الفرد المعلول
فلا يمكن ان تكون علة لنفس الفرد العلة فلا بد له من معلول اما صفة قائمة بالعلة او غيرها فلينجر الكلام اليه ويلزم لاتناهي الافراد
وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف قد عرفت ان من يدعي شمول الامور العامة لجميع افراد الاثنين او الثلثة انما يدعي شمولها لما هو
فرد لها في نفس الامر وهو ليس تخصيص الافراد بالموجودة حتى يلزم التكلف على ان تخصيص الافراد بالموجودة ضروري لان المصنف لم يعرف
الامور العامة بما لا يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض بل قال ما لا يختص بواحد من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض ولا شك ان الجوهر المعدوم والعرض المعدوم ليسا من اقسام الموجود وقال في الحاشية وايضا لك ان تقول في الاستدلال

على عدم وجوب شمول الامور العامة لكل فرد من الاثنين او الثلثة ان التعريف ان كان على رأي المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها سوى الاين عندهم ليست بموجودة فيه ان الكم المنفصل والاعراض النسبية سوى الاين ليست اعراضا عندهم لانهم لا يعدون الامور الانتزاعية من الاعراض والكم المتصل عندهم من المتخيلات فليس هو فرد العرض وان كان على رأي الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة في الخارج كما صرحوا به يمكن ان يقال الوجود بنفسه غير معدود من الامور العامة بل المعدود منها الوجود الاعم من الوجود بنفسه وبمنشئه او وقوع البحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه والحق ان الوجود بنفسه الوجود الاعم كلاهما من الامور العامة نعم الوجود بمنشئه انما يبحث عنه لكونه نوعا منه وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودين مما لا يلتفت اليه وبالجملة القول بان المعتبر في الامر العام تحققه في كل فرد من الثلثة او الاثنين تخييل خال عن التحصيل انتهى اعلم ان المحقق الدواني قد استدل على عدم وجوب الشمول لجميع بالكثرة والعلة المادية والصورية فان الكثرة لا تصدق على الجوهر المجرد الواحد والعلة المادية وكذا الصورية غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض فان قلت الكثرة فالكثرة بالموضوع وكثرة بالمحمول الثانية توجد في الجواهر المفارقة ايضا وان العلتين ليستا منها والبحث عنهما في بابها انما هو لكونهما من انواع العلة قلت الكثرة بالمحمول صفة للمحمول حقيقة فهو كثرة بالعرض والكلام في الكثرة بالذات ولو كان الكلام في مطلق الكثرة فلا وجه لتخصيص الكثرة بالجوهر والعرض فان مطلق الكثرة مما يصدق على الواجب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمولة ولو جاز البحث عن الانواع لزم اختلاط مسائل الابواب ويفوت الغرض من التبويب ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الحيوان مع الانسان في فصل النبات لجاز ايراد الجزئيات في فن الكليات من الطب فيلزم الاختلاط هذا خلاصة ما قال المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد والحق ما افاد بعض الاكابر قدس سره انه انما يلزم الاختلاط ويفوت الغرض من التبويب لو بحث عن الانواع التي لا يوجد فيها الجهة التي بوب لاجلها كما في فصل النبات فانه انما عقد لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض البحث فيه عن الانسان مع اثبات الاحوال العارضة من جهة الادراكات لزم الاختلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما عقد لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية فلو جوز البحث عن الجزئيات لزم الاختلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التبويب كما في هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في ابوابها وبقي البحث عن الامور الخارجة عنها فعقد لذلك فن الامور العامة وبحث عن انواعها هناك فلا يلزم الاختلاط وقد يستدل على عدم وجوب الشمول لجميع افراد الثلثة او الاثنين بان الكلية والجزئية قد عدتا من الامور العامة مع انهما لا تشملان لجميع الجواهر والاعراض ثم قد استصوبه بعض الاكابر قدس سره وقال انه خال عن الشغب وانت تعلم انه ان كانت الكلية والجزئية صفتين للعلم فكل جوهر وعرض ان حصل في العقل كان كليا وان حصل في الحاسة يكون جزئيا وان كانتا صفتين للمعلوم فلكل جوهر وعرض اعتباران اعتبار طبيعته من حيث هي هي واعتبار طبيعته من حيث الاكتناف بالعوارض فهو بالاعتبار الاول كلي وبالاعتبار الثاني جزئي ولا يلزم في شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فتامل قوله عند القائل الخ وذلك لانه يطلق الماهية على الامر المعقول

[illegible] الابهام [illegible] ان تحقق مطلق [illegible]

تحقق حقيقة الوجود فيهم فيكون الواجب [illegible] ان الوجود [illegible] الواجب [illegible] ان اعتبار الابهام [illegible]

الوجود لا يمكن على التقدير [illegible] الوجود ويمكن على تقدير [illegible] فلا يرد على الشارح ان [illegible] عبارة [illegible] الشيء هو موجود [illegible]

ان هذا المعنى تحقق في الواجب كما ان الشخص مطلق على [illegible] الاعتبار [illegible] المعنى الاثباتي [illegible] التفصيل قول الشارح عند القائل [illegible]

قوله [illegible] كان الامر [illegible] العدم اي العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق [illegible] فان حقيقة الوجود [illegible] لا تحقق فرد [illegible]

ولا لامتناع [illegible] مطلقة [illegible] فهما ليسا من الامور العامة لانهما من احوال الموجود فان قلت ما سبق من

يدل على ان الامر العام يكون من احوال المعدوم حيث قال اما من كلي الا ويمكن بعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف [illegible]

الكلام يدل على ان الامر العام من احوال الموجود قلت غرضه ههنا انه لا بد للامر العام ان يكون من احوال الموجود سواء كان مختصا

او لا [illegible] فيه ما مر [illegible] حاصله انه لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول للافراد المعدومة ايضا ولا يلزم منه كفاية الشمول للافراد

المعدومة فقط ولعلهم [illegible] صرح بان الامور العامة عوارض ثابتة للموجود ولا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة كما ان

الاحوال الثابتة لها بالفعل منها فيكون العدم المطلق والامتناع من الامور العامة اذ يشملهما الجوهر والعرض وان لم يكن بالفعل لكن ثبوتهما

ممكن لكونهما قابلين للعدم ويرد عليه [illegible] انما هو ما افاده بعض الاكابر من ان العدم المطلق اي رفع جميع انحاء الوجودات فمصداقه لا شيء

محض الا ان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق والمعدوم المطلق لا يمكن ثبوته لشيء اصلا نعم يمكن ان يسلب الوجود بجميع انحائه عن

الممكنات جواهر كانت او اعراضا ويعبر عن هذا السلب بالصورة صورة ايجاب والمعنى هذا السلب ومن البين ان الامور العامة من

الاحوال لا من جنس السلوب البسيطة ولا من جنس مصداقاتها وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن يمكن ان يقال مصداق فرض السلب

البسيط ثابتا سواء كان بالفعل او بالامكان كان السلب [illegible] والسلب [illegible] على حال ثبوته للمحل بالامكان يستدعي ثبوت المحل بالامكان

المحل معدوما مطلقا بالفعل [illegible] خاليا عن جميع انحاء الوجودات وهذا القدر كاف في كونه من الامور العامة ولا يلزم ثبوت السلب بالفعل حتى

يقال الا وجه ان يجعل البحث عنهما استطراديا وان لم يكونا من الامور العامة فانهما قسمان من مطلق العدم والامتناع وهما منهما مع كونهما موضوعين

في بابها يجوز البحث من النوع الموضوع فيه واورد عليه بعض الاكابر [illegible] بانه ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس كذلك

وان اريد انه نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ونقيض له فمسلم لكن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تامل

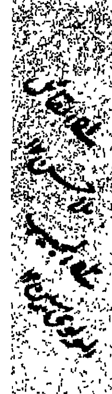
عندنا بانه نوع من العدم الذي هو اعم من ان يكون رفعا لجميع انحاء الوجود او بعضها وهذا العدم من الامور العامة لشمول بعض الافراد ويكفي

لشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت اذ ثبوت فرد يكفي لثبوت المطلق فقوله ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس كذلك

ليس على ما ينبغي ولا يلزم من كون الشيء نوعا للاعم الذي له ثبوت بحسب بعض الانواع ان يكون ثابتا وانت تعلم ان كون مطلق العدم من

الثوابت بمعنى كون بعض افراده ثابتا لا يستلزم كونه ثابتا اذ حكم الفرد الثابت له من حيث الخصوصية الفردية لا يستلزم ثبوته للمطلق

بالعرض [illegible] فلا يكون العدم المطلق الذي هو رفع لجميع انحاء الوجود فردا للعدم الثابت حقيقة ولا يلزم كون احد القسمين قسما للقسيم الآخر



[illegible]

من [illegible] العدم المطلق [illegible] ان يكون

لنا منشأ [illegible] الصواب ان يقال [illegible] العدم المطلق والعدم [illegible]

ليكن من الامور العامة لان [illegible] العدم [illegible] ان بعض افراده [illegible] ان العدم

المطلق [illegible] فان قلت ان كان المراد بالعدم مطلق العدم اى سلب مطلق الوجود وسلبا بسيطا [illegible] هو اعم من سلب الوجود

المطلق وسلب الوجود فى ظرف مخصوص لكان موجودا فى ظرف آخر [illegible] الامتناع ضرورة [illegible] مطلقة وناشئة من الغير

فلا [illegible] الامور العامة قلنا [illegible] ان مطلق العدم الاعم من العدم المطلق والعدم فى ظرف ضرورة اذا اخذ على طريق السلب العدولى

فهو [illegible] لان مطلق العدم على هذا التفسير [illegible] وان كان بعض افراده [illegible] الا ان يقال المتبادر من الامر

بالقسم ان يختص بالقسم [illegible] مطلق العدم وان كان بعض افراده [illegible] فى ظرف آخر لكن يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا

لكن [illegible] الامكان لان بعض افراده وان كان موجودا لكنه يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا الا ان يجب ان يكون

مطلق [illegible] فى الاذهان العالية فلم يكن [illegible] لا مكان [illegible] مطلقا فلو كانت الامور العامة مختصة بالموجود لم يلزم خروج الامكان

من الامور العامة لكن مطلق العدم يخرج منها ولعلك قد علمت بما ذكرنا اندفاع ما قال بعض الاكابر ان حاصل مطلق العدم

ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرتفع الذات عن نحو الواقع بحسب الظرف الذى اخذ الوجود بحسبه وهذا العدم مما يمكن ثبوته للموجود

فى ظرف آخر غير ظرف العدم فاذا اخذ هذا السلب فى الارتفاع ثابتا له فهو من احوال الوجود لكنه ليس بهذا الاعتبار نقيضا للوجود المطلق

[illegible] يجوز ارتفاعهما عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب لم يعتبر ثبوته للشى بل حمل على سلب

بسيط فليس من احوال الوجود فلا يدخل فى الامور العامة لانها من الاحوال الثابتة وبناء على هذا اورد على قول المتبادر خلاف

بقسم آه ان العدم ان اخذ ثابتا فهو مختص بالقسم انما هو معدوم مطلق فى ظرف لا يمكن ان يثبت له شى فى ذلك الظرف اصلا

وان لم يوخذ ثابتا فليس من الاحوال غير داخل فى الامور العامة وجه الاندفاع ظاهر مما قررنا ثم يحتمل انه على تقدير الاختصاص

بالموجود لا يمكن ان يجعل المعدوم المطلق والذى من الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة اذ لا بد فى اختصاص الامر العام

بالموجود من ثبوته له بالفعل ثم يمكن ان يقال فى اثبات كون العدم والامتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض

ان المهية سواء كانت جوهرية او عرضية هى فى مرتبة الذات ليست الا هى ويجب سلب الوجود عنها من حيث هى لان الوجود

لما كان زائدا على المهية الامكانية عارضا لها فهو مسلوب عن مرتبة المهية كسائر العوارض ففى تلك المرتبة يصدق سلب الوجود

عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم والامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض

اورد عليه بان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض فلا يكون من الامور العامة لانها يجب ان تكون من العوارض واجاب

عنه بعض الاكابر قده بان الوجود فى المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المهية كذلك مسلوب عن مرتبة العارض اعنى لا معنى لكون الوجود الذاتى

[illegible] الموجبة [illegible] [illegible]

السالبة [illegible] الموجبة [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] اللاتي [illegible]

بل يحمل [illegible] المحشي هذا [illegible] العدم [illegible] في العدم في المرتبة ثابت [illegible] يكون هذا [illegible]

من [illegible] فقال [illegible] ان الظاهر ان الكلام في العدم [illegible] المحشي [illegible] ان

الكلام في عدم الشيء في نفسه الا ان العدم الازلي [illegible] سلب الوجود [illegible] العدم الازلي [illegible] فلا يصح ان يكون من الامور

العامة والجواب ان عدم الشيء في نفسه [illegible] السالبة البسيطة بمعنى انه محكي عنها بالسالبة البسيطة كما ان الوجود المقابل له في مرتبة الموجبة

المحصلة بمعنى انه محكي عنها فذلك العدم اي عدم الشيء في نفسه [illegible] العنوان الحكاية دون المحكي عنه والعنوان [illegible]

[illegible] المحشي على التقدير ان العدم بمعنى سلب الوجود [illegible] مرتبة الليسية وان كان [illegible] لكن هذا العدم الازلي ليس حكاية عن عدم

الشيء في نفسه بل هو حكاية عن سلب الليسية [illegible] الايراد ان الكلام في عدم الشيء في نفسه الذي هو نقيض الوجود وهذا العدم

اي سلب [illegible] وسلب [illegible] ليس نقيضا له اصلا فكيف يكون من الامور العامة وبهذا ظهر ان جواب المحشي في الحاشية [illegible] ان

هذا العدم ليس حكاية عن عدم الشيء في نفسه قال في الحاشية [illegible] المحكي عنه في الحمليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه وفي

الحمليات المركبة وجود الشيء لغيره وهو وجود مستقل لكنه بحسبه اعتبار غير مستقل [illegible] في الغير لكون ذلك الشيء من الحقائق الناعتية فهو

وجود مستقل بحسبه اعتبار غير مستقل [illegible] في الغير [illegible] في الحمليات المركبة الموجبة للموضوع القائم بصفته وهي حقيقة ناعتية [illegible]

في نفسها منسوب الى موضوعها لاقتضاء الناعتية ذلك وهذا الوجود قد يوصف به موضوعه فيقال له العرض كما يقال البياض عارض

للجسم موجود له وقد يوصف به [illegible] موضوعه فيقال الى الاتصاف كما يقال الجسم متصف بالبياض [illegible] في الحمليات البسيطة في

نفس وجود موضوعاتها [illegible] ليس الوجود وجود [illegible] الشيخ فلا يصح ان يقال الوجود وجود منسوب الى موضوعه بل هو نفس وجود

موضوعه وسلبه عنه وهو عدم في نفسه ولكن من محل هذا هو العدم المحكي عنه في سوالب الحمليات المركبة اعلم ان ما ذكره المحشي من

كون المحكي عنه في ايجابات الحمليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وفي سوالبها عدمه في نفسه وفي ايجابات الحمليات المركبة

وجود شيء لغيره وفي سوالبها سلبه عنه وان كان مسلما لكن القضية الحاكية عن مرتبة الذات المحكي عنه والمطابق فيها ليس الا عينية

الموضوع او ذاتيته في الموجبة وسلب العينية او الذاتية في السالبة ومثل هذه القضية لا يمكن ان تكون هلية بسيطة لانها قضية

حاكية عن تقرر الموضوع في نفسه وعدمه كذلك فهذا الكلام مما لا علاقة له بما نحن فيه فتامل ولا تزل فزيد معدوم وهذا ليس موجود

متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه وبهذا ظهر انه لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة وفي كون زيد ليس

موجود مشتملة على الوجود الرابطي بمعنى النسبة الايجابية الحاكية وان كان المحكي عنه فيهما وجود الشيء في نفسه وعدمه كذلك

[illegible] العلامة [illegible] اذ الحكم على [illegible] الاستعارة لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجا

الضمني على ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع
ولا ثبوته ثم قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل مفهوما آخر سواه فاذا كان العدم محمولا من غير رابطة يكون
المعنى سلب الموضوع عن نفسه فتكون النسبة سلبية وقد تعقب المحقق الدواني قوله الاول بانه من البين انه اذا اعتبرت سالبة لا يكون المحمول العدم
اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي مم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذ قضية
صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة
وقوله الثاني بان وجود الرابطة ضروري في كل قضية على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف
ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم
بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا
مع انه خلاف البداهة فانا نعلم بداهة ان اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بالسلب او الايجاب والعدم من المفهومات فاذا
قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه وذهب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني الى ان الهلية البسيطة غير مشتملة على الوجود والعدم
الرابطيين بمعنى النسبة التامة الخبرية واستدل عليه بان العجم لا يذكرون الرابطة في الهلية البسيطة فيقولون زيد هست ويذكرون في
المركبة ويقولون زيد نويسنده هست داور وعليه المحقق الدواني بانه لا يشك من له وجدان سليم في ان اي مفهوم اذا نسب الى غيره
بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد من تصور النسبة الحكمية واذعان مع توهمها اولا وقوعها او من ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف رأي القدماء والمتاخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم مما يشهد العقل بفساده
ولذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بتثليث اجزاء القضية الطرفين مع النسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون بتربيعها بناء على اعتبارهم
النسبة بين بين وقل لي اذا تصورت زيدا او مفهوم الوجود وكفى هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما
فما معنى هذا وقول العجم غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود است وزيد موجود نيست وفي اللغة العربية
وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره وهذا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ومن اثبت امثال
هذا في بطون الاوراق فقد رضي ان يكون اضحوكة للناظرين واعجوبة في الغابرين والمحشي قد حاكم بين المخالفين ومحصل محاكمته
في الخلاف الاول ان القضية التي محمولها المعدوم موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية
والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكي عنه فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايرتان بحسب الحكاية متحدتان بحسب المحكي عنه فلا ينبغي
ان يقع الخلاف في كون قولنا زيد معدوم موجبة او سالبة وهذه المحاكمة عجيبة جدا وذلك لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع
يكون متصفا بالمحمول ولذا يستدعي صدقها وجود موضوعها والسالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها
فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية يكون المحكي عنه انما هو ذات زيد بحيث تكون متصفة بالمحمول اعني المعدومية فان كان لها
وجود بحيث يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيدا بقيد صالح

غير ثابت للموضوع الوجود والا لكذبت وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد واما قولنا زيد ليس بموجود فسالبة قطعا فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع لانها حكاية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة فالقول بانها متحدان بحسب المحكي عنه مع الحكم بتغايرهما ايجابا وسلبا في غاية السخافة ومحصل المحاكمة الثانية ان الهلية البسيطة الموجبة كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطي والهلية البسيطة السالبة كقولنا زيد ليس بموجود مشتملة على العدم الرابطي بمعنى النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليهما في مرتبة المحكي عنه بل المحكي عنه في الهلية البسيطة وجود الشيء في نفسه او عدمه كذلك فمن قال باشتمال الهلية البسيطة على الوجود الرابطي والعدم الرابطي ان اراد مرتبة الحكاية فقوله صحيح وان اراد مرتبة المحكي عنه فقوله باطل ومن قال بعدم اشتمالها على الوجود والعدم الرابطيين فقوله بالعكس فتامل قوله القدم مطلقا ذاتيا كان او زمانيا ليس من الامور العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق القائلين بعينية الصفات للواجب تعالى وبحدوث العالم اعلم ان القدم الذاتي مختص بالواجب تعالى لانه مساوق للوجوب الذاتي فانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير واما القدم الزماني فان فسر بان يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي فلا يتصف به شيء مما لا يقع في الزمان والتغير عند الحكماء واما عند المتكلمين فلا مضايقة في اتصاف الاشياء المرتفعة عن الوقوع في افق الزمان بالقدم الزماني حتى انهم لم يتحاشوا عن اطلاق القديم الزماني على الواجب تعالى فالواجب تعالى عندهم قديم زماني بهذا المعنى وان فسر بكون الشيء غير مسبوق بالعدم في الواقع فمن قال بحدوث العالم كالمحشي واضرابه فعنده القديم الزماني بهذا المعنى مختص بذات الواجب تعالى ومن قال بقدمه فهذا المعنى عنده غير مختص بالواجب سبحانه بل المبادي العالية والهيولات والاجرام الفلكية ونفوسها ايضا قديمة زمانية ولما كان لقائل ان يقول انه كيف يختص القدم مطلقا بالواجب سبحانه عند جمهور المتكلمين لان صفات الباري تعالى عندهم زائدة ممكنة فتكون اعراضا اجاب عنه بقوله ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها يعني من يقول بكون الصفات زائدة وهم عامة المتكلمين لا يقول بكونها اعراضا لان العرض عنده قسم للحادث فتامل قوله وقد يقال اه فيه ان المراد بقوله مع ما يقابله يتناول ولا يتناول مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله وتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي والامر الخاص مع مقابل واحد لا يشمل جميع المفهومات فلا يرد انه ان اريد بالتقابل التقابل الاصطلاحي المنحصر في الاربعة فيخرج الوجوب والامكان اذ لا تقابل بينهما بقسم من الاقسام الاربعة وان اريد به مطلق المباينة يدخل الامور الخاصة في الامور العامة لان بينها مطلق المباينة وتعلق بكل منها غرض علمي لكونها من مقاصد الفن لكن يبقى الاشكال بالوجوب والامكان والامتناع كما قال مع ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات يعني ان الامكان مع الوجوب لا يتناول الامتناع ومع الامتناع لا يتناول الوجوب وهكذا قال في الحاشية وان اعتبر كل اثنين مقابلا واحدا اما باخذ المفهوم المردد بينهما واما باخذ معنى واحد شامل لهما فليس الغرض العلمي متعلقا به انتهى والحق في الجواب ان يقال مفهوم الممتنع ممكن موجود في الذهن ومصداقه باطل محض فان اريد بالشمول لجميع المفهومات الشمول لمصاديق المفهومات ايضا فظاهر انه لا مصداق لجميع المفهومات حتى يكون شاملا لها وان اريد الشمول للمفهومات انفسها فمفهوماتها موجودات وكل مفهوم اما واجب او ممكن فالوجوب مع الامكان يشمل جميع المفهومات فالامر العام هو الذي يكون

مع مقابل واحد اى مقابل كان شاملا لجميع المفهومات وان كان مع مقابل آخر غير شامل لها كما ان الامكان مع الوجوب يشمل جميع
المفهومات وان كان مع الامتناع غير شامل لها ولا يلزم منه الا ان لا يكون الامتناع والتقابل بها من الامور العامة ويكون البحث عنه
تطفليا ولا قباحة فيه فافهم قال بعض الاكابر قدس سره قد وقع في عبارات اكثر المحققين كالشارح المحقق في حواشي شرح حكمة العين والعلامة
القوشجي لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشارح المحقق في صدر المرصد الخامس لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وهذا ايضا يدل على ان الشمول على التقابل
المعتبر في الامر العام انما هو للموجودات فالظاهر ان المراد بالمفهومات ههنا الموجودات ودفع النقض وقد اعترف المحشي ايضا في صدر
ذلك المرصد حيث قال عدل الشارح عن التعريف المشهور الذي اورده المص في صدر هذا الموقف وجعل العلية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث تطفليا ومن البين
ان ليس مقصود الشارح والمحشي اختيار تعريف آخر غير المذكورين كما لا يخفى فالظاهر ان المراد في التعريف الثاني الشمول للموجودات
فان قلت على هذا ايضا يبقى النقض بالتقدم والتاخر والمعية فان التقدم مع التاخر لا يتناول المع المحض ومع المعية المتاخر
المحض ومع التاخر مع المعية المتقدم المحض قلت لعل المعية المعدودة من الامور العامة المعية المحضة المشتركة بين اقسامها وهي
وحدها شاملة لجميع الموجودات اذ ما من موجود الا ومعه علة او معلوله قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل موجود اما متقدم وحده
من المتقدمات او متاخر الا ترى ان الواجب متقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم والتاخر
معنى واحدا مشتركا بين المعاني الخمسة واما اذا كان التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك
يكون من الامور العامة بل يجب ان يقال ان بعض معاني التقدم والتاخر كالطبعي والشرفي منهما والزماني على مذهب المتكلمين
يتناول مع مقابله لجميع الموجودات كالعلي والرتبي لا يتناول هذا كلامه وانت تعلم انه على تقدير ان يكون المراد بالمقابل مقابلا
واحدا ويكون التثنية على معناها لا يدفع النقض الا اذا قيل ان الامر العام ما يصدق عليه انه مع مقابل واحد اى مقابل كان
يشمل جميع الموجودات وان كان مع مقابل آخر غير شامل لها اذ حينئذ يكون الوجوب والامكان من الامور العامة كما عرفت اذ اراد
الموجودات من المفهومات لا يدفع النقض اذ الوجوب مع الامتناع لا يشمل جميع الموجودات وكذا الامكان مع الامتناع ولو حمل التثنية
على التكرير فلا يندفع النقض بالامور الخاصة بقسم قسم واعلم ان المحشي قد اجاب عن الايراد المذكور في الحاشية بابداء شق ثالث

حيث قال المراد بالتقابل تقابل اعتبر في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعة واخص من مطلق المباينة اما
كونه اعم من التقابل الاصطلاحي فلان المعتبر فيه عدم الاجتماع بالذات وهذا التقابل عبارة عن عدم اجتماع المتقابلين في
المحل لذاتهما او لامر عرض لهما واما كونه اخص من مطلق المباينة فلانه عدم الاجتماع في الصدق مواطاة وهو يصدق على التقابل

العرفي وعلى غيره فيكون التقابل العرفي اخص من مطلق التباين فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع طردا حيث
لا تقابل بينها بالمعنى الاصطلاحي فان بينها التقابل عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة بكل من الثلاثة والاحوال المختصة

بالاخرى فيكون ماهنا [illegible] ان ههنا مطلق المقابلة والمناسبة لكن لم يعتبر فيه التقابل بالعرض [illegible]
المنقسم بقسم يعبد فيه التقابل العرفي بالمعنى الذي ذكره المحشي فان قيل المراد بالتقابل العرفي ان يذكر احدهما في مقابلة [illegible]
يقال الوجود والعدم والماهية والتشخص والوحدة والكثرة والوجوب والامكان والامتناع وهكذا يقال فالمراد معنى يوجب ذكر احدهما في مقابلة
في بعض الصور وحينئذ يصح الضمير بحكم ما ذكر في المقابلة مما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام في نفس المقابلة فكذا افاد بعض الاكابر
قوله الاعم وهكذا فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل لما ان الامور الخاصة كك قيل وجه الاشارة انما قال وجدنا
الامور الخاصة في ابوابها ولم يقل الا الامور العامة فعلم انهما من واحد في كونهما اعراضا ذاتية محمولات المسائل ورد عليه فقال بعض الاكابر
ان الامور الخاصة لما انها محمولات في بعض المسائل كك هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المشابهة انحصار الموضوعية فكون
الامور العامة محمولات غير لازم ولا يفهم من المشابهة المثلية في جميع الاحوال بل غاية الامر المشابهة في وضع باب لها ولو كانت الامور
العامة محمولات للمسائل فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل المعتبر في المسائل هو حمل المواطاة والحق ما قال الشيخ في اوائل
طبيعيات الشفاء ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها قد تكون مفردا وقد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منها ثم قد يكون الحمل المقصود
في المسائل الحمل الاشتقاقي ايضا ولا مضايقة فيه فان الحمل الاشتقاقي ايضا يصلح لتعلق التصديق والمبادي لا تصلح له لان المبدأ
لا يحمل على غيره مواطاة ولا يخفى انه يكون موضوع فن الامور العامة محمولات المسائل قال في الحاشية ليس المقصود منه الاعتراض
فانه ما لا باس به حتى احد وعليه ان الموضوع ما يثبت له الاعراض الذاتية له او لنوعه او لاعراضه الذاتية او لا نواعها فالموضوع
يجب ان يكون مفروغا عنه ومسلما ولو جعل محمولا لكان المطلوب اثباته لغيره فلم يبق الموضوع موضوعا واجيب عنه بان المراد
بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود فالذي لزم كون موضوع فن الامور العامة محمول مسائل العلم الاعلى
ولا ضير فيه انما المحذور وقوع موضوع فن محمول مسائل في ذلك الفن وهو غير لازم واعترض عليه بان فن الامور العامة جزء من العلم
الاعلى فمسائله هي مسائل العلم الاعلى بعينه فموضوعات مسائل فن الامور العامة هي موضوعات مسائل العلم الاعلى فيلزم كون موضوع
العلم الاعلى محمولا للمسائل والحق في الجواب ما افاد بعض الاكابر من ان الموضوعات اذا كانت متكثرة ويكون كل منها عارضا لغيره
من الموضوعات فانه يقع محمول المسائل لكونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان بعض المعقولات الثانية اعراض ذاتية
لبعض فيقع محمولة كما تقع موضوعة في المسائل كك ههنا بعض الامور العامة عارض لامر عام آخر كالوجوب فانه امر عام عارض لعام
آخر كالكلي الطبعي فيكون محمولا في مسألة ويكون الكلي الطبعي موضوعا لها فيصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولات للمسائل
وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية والحق ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة لان للمبادي ايضا اعراضا ذاتية
نظرية كالمشتقات فلا بد من علم يبحث عنها فيه ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة وما مر من المشار اليه ليس بصحيح ولا يلزم كون الامور
العامة مشتقات فقط وقد عرفت ان القول بان الحمل المعتبر في المسائل هو حمل المواطاة ليس بصحيح فما يبتنى عليه اللزوم ليس بشيء
لان المتبادر من التناول المأخوذ في تعريفها ضمنا كما في التعريف الاول او صريحا كما في التعريف الثاني مطلق الحمل اي ما يطلق

[illegible] ما بين المشتق [illegible] الامر [illegible] المشتق [illegible]

الى الحسن لهما [illegible] المشتق [illegible] الامر [illegible] لان المبدأ المشتق [illegible] لا ويشترك على [illegible] الموجود [illegible]

مشترك فلان ولا الا المشتق [illegible] المشتق [illegible] ظاهر الحمل [illegible] كما قال [illegible]

او [illegible] ان الحمل لا [illegible] المشتق [illegible] من جهة اشتمال الحمل على المبدأ [illegible] والخلاف [illegible] بالنظر الى الخلاف في المبدأ [illegible]

[illegible] من الرسالة [illegible] يحمل على ما قال فافهم فهذا المشتق موضوع المسألة ودار المبدأ والمشتق واورد عليه بان ارادة

المشتق من المبدأ لا يصح في بعض المسائل كما قالوا الامكان علة الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي هي اذ لا معنى لقولك

الممكن علة الحاجة والموجود قائم بالمهية من حيث هي هي واجيب عنه بان معنى قولهم الامكان علة الحاجة الممكن فيه امكان هو علة

الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي هي بمعنى ان المهية موجودة بوجود قائم بها وبالجملة ما هو موضوع المسألة يحمل عليه انها

قائل قوله فلا بد لما آه حمته ان العام مقدم على الخاص طبعا فقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع انما احتاج الى تتميم كلام الشارح

اذ الاعتراض فيه وجه لتقديم هذا الباب على ابواب الامور الخاصة ولا بد منه لاتمام التقريب كما لا يخفى وليس المراد بالتقدم بالطبع ما هو

المشهور لانه تقدم بالوجود ولا معنى لتقدم العام بالوجود على الخاص بل المراد به التقدم بالمهية ولا نظر فيه بحيثية الوجود قوله لاشتمالها

آه كما انه لا بد تحصيل من معرفته معروضات الامور العامة معرفتها وذلك لان معرفة العروض بعد معرفة العارض فالاولى ان يذكر

تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة منها اي من الامور العامة في مقدمة مباحثها وانما اختير طائفة مخصوصة لانها كثيرة الدور على

الالسنة في هذا الفن قال في الحاشية اشارة الى ان الوجوب في عبارة الشرح بمعنى الاولوية وبهذا يندفع ما يرد على الشارح

ان ما ذكره لا يفيد الوجوب واضافة التقسيم الى المعلومات اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وبهذا يندفع ما يرد عليه ان التقسيم انما

يرد على المهية دون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات وجه الدفع ان المراد بالمعلومات الاقسام وذكر المقسم اي المعلوم

متروك وقوله الى معروضاتها باي التفسيرية لا بالى الجارة انتهى وبهذا يندفع ان تقسيم المقسم يضاف بالى لا تقسيم الاقسام

اعلم ان النسخ الموجودة ليس فيها اي التفسيرية بل الى الجارة ح فالصواب ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان تعريف المعلومات الجنسية

والجمعية باطلة فيكون المعنى لاشتمالها على تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة وبعضهم قالوا في تقرير كلام الشارح ان ههنا

تقسيمات متعددة لاقسام المعلوم كالثابت والممكن والحادث والقديم والموجود الخارجي والذهني وح يصح قوله من غير كلفة

او ينقسم كل واحد من المعلومات الى اقسامه التي هي المعروضات لما يتوهم منه اي من قول الشارح معروضاتها كون المبادي امورا عامة

فان معروض الوجود مثلا هو الموجود فالعارض الذي هو الامر العام المبدأ والمشتق معروض مع معروضات الامور العامة ليست منها

فلا تكون المشتقات امورا عامة لان معروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه يعني ان الامور العامة ليست

عارضة لنفس المشتقات فمعروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله اي من شانه آه فسر المعلوم بذلك

مع ان علوم الله تعالى معلوم بالفعل قيل انما فسر المعلوم بذلك لا دخال الامور التي لم تعلم بالفعل لكن من شانها المعلومية

وهذا البين لشئ اذ ليس الكلام في المعلوم الانسان فقط حتى يحتاج الى هذا التفسير فان معلوم الواجب لا يخلو عن كونه موجودا او معدوما
فالمراد المعلوم في الجملة سواء كان معلوما لنا او للواجب فلا ضرورة الى هذا التاويل لان جميع معلومات الله تعالى بالفعل والحق انه
انما فسر بذلك ليوافق ما ذكره المص في تقسيم الحكماء اذ التقييد المقسم عند تقسيم الحكماء بالامكان فلا بد ان يقيد عند تقسيم المتكلمين
بما هو بمعناه ليكون مقسم المتكلمين مطابقا لمقسم الحكماء فالتفاوت بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في نحو التقسيم لا بالنظر الى المقسم
كما هو مقتضى السوق حاصله او بالعلم العلم بوجها فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كنه له هذا على تقدير ان لا يكون الوجه وجها للشئ صحيح
وان كان لا بد للوجه ان يكون وجها للشئ كما هو الظاهر فغير صحيح قوله اما ان لا يكون الخ قدم العدمي على الوجودي يعني قدم التعريف
العدمي فيه عدم على الوجودي الذي ليس فيه عدم نظرا الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند
الحكماء وبالزمان فقط عند المتكلمين فانهم ليسوا القائلين بالحدوث الذاتي قال في الحاشية العدم مقدم على جميع الممكنات بحسب
الذات فقط وبحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث والحادث
منحصر في الزماني انتهى وصفات الواجب تعالى ليست من الممكنات عندهم لان الممكن منحصر في الجوهر والعرض اطلاقا او بالممكنات ما سوى
صفات الباري تعالى لو قيل بامكانها والمسبوقية الاولى اي مسبوقية الوجود عن العدم بالذات عبارة عن الحدوث الذاتي والمسبوقية
الثانية عن الحدوث الزماني كما سيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله اي لم يتحقق بتعاهد ذلك بان يكون الغير واسطة في العروض لا في الثبوت
والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا اعلم ان الشئ اما موجود بوجود حاصل فهو الموجود بالذات فان كان ذلك الشئ قائما بنفسه
لا في موضوع فهو جوهر وان كان قائما بغيره فهو عرض او موجود بوجود حاصل بغيره فقط هذا ان موجودية الغير لا تكفي في موجودية شئ من
الاشياء ما لم يكن له علاقة معه اذ لو لم يكن له علاقة معه يكون نسبة الوجود اليه والى غيره على السواء فلا بد من علاقة وليس الانتزاع الثاني
من الاول فالموجود بوجود حاصل بغيره انتزاعيا وهو المعنى بالحال فليس وجود الا وجود المحل فالوجود واحد لكنه للمحل اولا وبالذات
وللحال ثانيا وبالعرض فالمحل واسطة لوجود الحال واسطة في العروض واما العرض فان له وجودا سوى وجود المحل فهناك وجودان
وجود العرض ووجود المحل لكن وجود المحل واسطة لوجود العرض واسطة في الثبوت بمعنى ان كليهما متصفان بالوجود بالذات لا بمعنى
ان الوجود لاحدهما بالذات وللآخر بالعرض ولا يرد عليه انه يصدق تعريف الحال على السلوب البسيطة لكونها متحققة بواسطة محالها
واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها يعني ان السلوب البسيطة ليست من الصفات نعم
السلوب الثانية صفات انتزاعية داخلة في تعريف الحال كالصفات الثبوتية الانتزاعية والسلوب البسيطة خارجة عنها لانها ليست
بمتحققة بواسطة موصوفاتها واطلاق الصفات عليها اي على السلوب البسيطة على سبيل المجاز على ان ذلك ليس مقام التعريف بل
مقام التقسيم فلا مضايقة في دخول السلوب البسيطة في الحال وفيه ما افاد بعض الاكابر فيه ان المقام وان لم يكن مقام التعريف
بل مقام التقسيم لكن لا بد من تميز الاقسام فيه فح لا بد في كل قسم من قيد يميزه عن افراد قسم آخر ويكون بحيث يمكن ان يؤخذ تعريفا
لكل قسم منه ثم لا يخفى اعتراض على قائلي الحال حاصله ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود اولا وبالذات وبنفسه ثانيا

بالعرض وهو غير معقول لانه عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل اى من غير تغاير ولو اكتفى بالتغاير بينهما يعنى نفسه لايكون الواسطة
واسطة فى العروض فان العارض فيهما لايكون متعددا اصلا وبالتغاير الاعتبارى يكون العارض متعددا واجاب عنه
البعض بان ليس ههنا عروض لا بالذات ولا بالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شئ بوجود حاصل لمتعلقه
والموجود بوجود حاصل لمتعلقه اعنى الماهية وهو نفسه لا بعروض وجود له حتى يلزم عروض الشئ لنفسه وفيه ان الوجود
القائم بشئ لايكفى فى موجودية الشئ الآخر مالم يكن بين الشئ الموجود بوجود حاصل له وبين الشئ الآخر الموجود بوجود حاصل
للاول علاقة وليست الا صحة انتزاع الثانى من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزم ما الزم المحشى وان اريد انه لا عروض
بالذات ولا بالواسطة واسطة فى الثبوت فلا يجدى نفعا اذ الكلام فى الواسطة فى العروض والتحقيق ان الوجود لو كان
صفة انتزاعية ويكون مناط موجودية الماهية قيام تلك الصفة الانتزاعية بها قياما انتزاعيا ولا يكون لها منشأ موجود بنفسه مع
قطع النظر عن اعتبار الذهن فايراد المحشى وارد قطعا اذ على هذا التقدير لا يكون له تحقق بالذات بل تحققه يكون تابعا لتحقق
الماهية ومناط تحقق الماهية انما هى هذه الصفة الانتزاعية فيلزم عروض الشئ لنفسه من غير تغاير اصلا وان كان لها منشأ
موجود بنفسه كما هو الظاهر اذ الاوصاف الانتزاعية لابد لها من الانتهاء الى منشأ موجود بنفسه سواء كان نفس الماهية او
امر منضما اليها فلا يلزم عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل اما على الاول فلانه ليس الوجود قياما بالموجود على هذا التقدير اصلا
بل هو منتزع عن نفس الماهية فحاله بالنسبة الى الماهية حال الانسانية بالنسبة الى الانسان فهو وان كان متحققا بالتبع بمعنى
انه منتزع عن نفس الماهية لكن ليس له عروض للماهية ولا للماهية اتصاف به فى الواقع حتى يلزم عروض الشئ لنفسه واما على الثانى
فلانه وان كان موجودا بالعرض بواسطة وجود المنشأ واسطة فى العروض لكن ليس مناط الموجودية هذا المفهوم الانتزاعى حتى يلزم
عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل بل مناط الموجودية مصداقه ومنشأ انتزاعه فتامل قوله وقولنا الموجود آه فيه اشارة الى ان
هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد لا معدومة ووجه الاشارة انه علل الاخراج بكون صفات المعدوم
معدومة فعلم ان قوله لا معدومة كاف وليعلم ان المص بين فائدة القيود بان قيد الصفة يخرج الذوات وقيد الموجود يخرج
صفة المعدوم وقيد لا موجودة يخرج الاعراض وقيد لا معدومة يخرج السلوب التى يتصف بها الموجود وما قال المحشى
فى الحاشية ان القيدين الاولين للبيان كما ان القيدين الاخيرين للاخراج والا اى وان لم يكن الاولان لمحض البيان
بل يكون الاول للبيان مع الثانى للاحتراز لكان القيد الثانى لغوا لخروج صفة المعدوم بالقيد الاخير فكان الاولان بمنزلة
الجنس والاخيران بمنزلة الفصل انتهى فلعله اراد ان الغرض الاصلى من القيدين الاولين بيان الواقع لا الاحتراز وان كان
حاصلا فى ضمنه ولم يرد انه لو كان القيد الثانى للاخراج يلغو لان القيد الاخير كاف فى الاخراج فان القيد الثانى لا يكون
لغوا بل الاخير يلغو اذ لم يكن له فائدة سوى الاخراج وليس الامر ههنا كذلك بل له فائدة وهى اخراج السلوب التى يتصف
بها الموجود كذا افاد بعض الاكابر قدس سره وخص المذكور بصفة المعدوم ولم يذكر صفة المحال لان ما يدل على [illegible] قيام العرض بالعرض

يدل على امتناع قيام الصفة بالحال على انهم استدلوا على امتناع قيام العرض بالعرض بوجهين الاول ان القيام عبارة عن التحيز
بالتبع ولا يعقل التحيز بالتبع الا بالذات فلا بد ان يكون محله متحيزا بالذات قال بعض الاكابر هذا يدل على امتناع قيام الصفة بالحال فان
الحال ليس متحيزا بالتبع وليس القيام مطلقا عبارة عن التحيز بالتبع الا ترى ان صفات الباري تعالى قائمة به بل قيام العرض بالجسم
عبارة عن التحيز بالتبع وقيام التحيز مخصوص بالماديات واما المجردات فلا تحيز لها اصلا فقيام الصفة بالمادي عبارة عن التحيز بالتبع
وقيام الصفة بالمجرد ليس عبارة عنه فلا ضير في ان يكون قيام الحال بالمادي تحيزا بالتبع لان الحال موجود بتبعية المنشأ ويكون
تحيزه بتبعية المنشأ فظهر ان هذا الدليل على تقدير تمامه دال على امتناع قيام الصفة بالحال اذ كما ان العرض القائم بالعرض
ليس متحيزا بالتبع لكون محله غير متحيز بالذات كذلك صفة الحال ليست متحيزة بالتبع لكون محله الذي هو الحال غير متحيز بالذات لكن هذا
الدليل غير تام اذ لا يلزم منه الانتهاء الى ما بالذات وهو متحقق الثاني انه لو جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وهذا غير جار في
قيام الصفة بالحال لان تسلسل الموجودات محال لا تسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا ضعيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض
بالعرض ان يكون لكل عرض عرض حتى يلزم التسلسل قوله والجواب آه لو بني الاعتراض المورد على تعريف الحال بانه منقوض
بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية وغيرها فانها احوال عندهم وثابتة للذوات حالتي وجودها وعدمها على المعنى المتبادر وهو
الاختصاص بالموجود المستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشارح او بني الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن
هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال اتفاقا والاشياء تتصف بها في مرتبة ذواتها من
غير مدخلية الوجود فعلى مذهب من قال بثبوت المعدوم واتصافه بالحال يبقى الاعتراض ولا يندفع بما قال الشارح وانت تعلم
ان الاعتراض لو بني على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشارح اذ حاصله بيان ما ارادوا من كونه صفة لموجود فالاعتراض
على المعنى المتبادر بناء على خلاف مراد المعرفين ولو بني على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر فالمذكور فانما يتم لو ثبت ان اصحاب
جميع المذاهب قائلون باتصاف الذوات بالصفات النفسية حالتي وجودها وعدمها مع ان من لا يقول بثبوت المعدومات
لا يقول باتصافها بها حالتي وجودها وعدمها ولا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشارح الا اذا ثبت ان القائلين بعدم ثبوت
المعدومات قائلون باتصافها بها حالة العدم ايضا وهو في حيز الخفاء وفي بعض النسخ وقع واو الواصلة مقام او الفاصلة فحاصل
كلام المحشي انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى كون التعريف المذكور على جميع مذاهب قائلي الحال لم يندفع بما اجاب
الشارح اذ يبقى على مذهب من يقول بثبوت المعدوم واتصافه بالحال ولا يخفى انه ينبغي انكار احد الامرين كما فعله الشارح
حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما فغرضه انكار الثاني والاول عين
الاختصاص والاعتراض على غير المراد غير مضر والحق انه مع القول بالاختصاص وكون التعريف المذكور للحال على جميع المذاهب
الاعتراض ايضا مندفع لانه على تقدير كون المعدوم غير ثابت المعدوم ليس بمتصف بشيء اصلا اذ الاتصاف مستلزم لثبوت
الموصوف فالذات غير متصفة بالصفات النفسية في حال العدم وعلى تقدير كونه ثابتا الذات في حال العدم وان كانت متصفة

بالصفات لكن تلك الصفات معدومة حين عدم الذات فلا تكون احوالا لان صفة المعدوم معدومة كما قال المصنف واما تكون احوالا
حين وجودها فالحال ما تكون صفة للموجود خاصة قوله فالمعلوم على رأيهم آه يفهم منه ان التحقق عندهم هي عند القائلين بثبوت المعدومات
الممكنة مرادف للثبوت كما هو غير الوجود وانما الوجود مبدأ الآثار بخلاف الثبوت والكون مرادف للوجود والثبوت مقدم على الوجود تقدما انفكاكيا
وعند الفلاسفة والمحققين من المتكلمين التحقق والثبوت والكون والوجود الفاظ مترادفة نعم التقرر عند القائلين بالجعل البسيط مقدم على
الوجود تقدما ذاتيا على ما هو المشهور وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود موافقا لما قال شارح المقاصد
في شرح قولهم المعدوم شيء وذلك لان الثبوت والوجود قد يطلقان على النسبة الايجابية بخلاف التحقق والكون فصار كل منهما اخفى المراد
فعرف الثابت بالمتحقق والموجود بالكائن تعريفا لفظيا وبهذا ظهر اندفاع ما قيل انه ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت
فالكائن يصدق على المعدومات الثابتة وان اريد به الوجود فالتعريف دوري وكون التعريف لفظيا لا يصح الا اذا ثبت اعرفية
الكون من الوجود وكذا ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلا يصدق المتحقق على المعدومات الثابتة وان اريد به الثبوت الاعم
من الوجود فالتعريف دوري وكونه لفظيا موقوف على اعرفية التحقق من الثبوت واراد بقوله ما لا تحقق له في نفسه ما لا تحقق له في نفس
الامر وما لا تحقق له باعتبار ذاته ففائدة قوله في نفسه على الاول ادخال الاعتباري المحض في الممتنع وعلى الثاني ادخال ما له تحقق تبعي
فيما اعلم ان القائلين بثبوت المعدومات قالوا ان المعدومات متصفة بصفات غير الوجود ولا يمكن ان يكون تلك الصفات انضمامية
لان الانضمام من غير الوجود غير متصور نعم يحصل لها صفات انضمامية بعد وجودها وتلك الصفات حال انعدام الموصوفات معدومة
بحكم ان للموصوفات المعدومة ثبوتا بانفسها كذا الصفات الانضمامية المعدومة ثبوت بانفسها لان الثبوت عبارة عن قابلية الوجود
والصفات الانضمامية المعدومة قابلة للوجود بانفسها وان كان هذا الوجود للغير واما صفاتها الانتزاعية فعند عدم الموصوفات معدومة
قابلة للوجود التبعي وهو الثبوت التبعي فتلك الصفات المعدومة لها ثبوت تبعي تبعية الموصوفات وهو قابلية الوجود التبعي وبهذا ظهر ان
ما قال بعض الاكابر ان ما له التحقق تبعي له وجود بالعرض يحذو حذو الوجود بالذات في ترتب الآثار وهذا غير الثبوت الذي للمعدومات
ليس على ما ينبغي لان التحقق التبعي عندهم عين الثبوت التبعي ثم ادخال ما له التحقق تبعي في المنفي الذي ليس له تحقق وثبوت اصلا غير صحيح
فان قيل ان التحقق بالذات يستحيل ان يكون لما له التحقق تبعي فهو ممتنع التحقق بالذات فلا مضايقة في ادخاله في المنفي الذي ليس له
تحقق يقال ان التحقق التبعي وكذا الثبوت التبعي عبارة عن قابلية الوجود بالتبع فادخال قابل الوجود في الممتنع الذي هو غير قابل
للوجود اصلا غير صحيح واراد بالممتنع ما يشمل الممتنع العقلي الاعم من الممتنع بالذات والممتنع بالغير الذي لا يدخل في عالم التقرر ازلا وابدا وكما
ان الممتنع بالذات غير قابل للوجود فكذا الممتنع بالغير بهذا المعنى غير قابل للوجود عندهم فاندفع ما قيل ان المركبات الخيالية التي لم تخرج
من كتم العدم الى ساحة الوجود ازلا وابدا عندهم منفية وليست بممتنعة عقلا فبطل ما قال الشارح من مساواة المنفي للممتنع واعلم ان
ههنا اشكالا تقريره ان الثابت والمنفي كلاهما قسمان للمعلوم اذ الثابت هو المعلوم الذي له تحقق والمنفي هو المعلوم الذي ليس له
تحقق وليس احدهما نقيضا للآخر لكونهما وجوديين وكذا الموجود عبارة عن المعلوم الذي يكون له كون في الاعيان والمعدوم

المعلوم الذي لا كون له في الاعيان وليس بينهما ايضا تناقض بل نقيض الثابت اللامعلوم الذي له تحقق ايضا لا المنفي لكونه وجوديا
كالثابت ونقيض الموجود اللامعلوم الذي له كون في الاعيان لا المعدوم وهكذا النقيض المنفي والمعدوم لا يكون الثابت والموجود
مع انهم قد صرحوا ان المنفي نقيض الثابت والمعدوم الموجود واجاب عنه المحشي بقوله ثم لما كان نقيض الثبوت النفي ونقيض الوجود
العدم كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم
يزد في المشتق الا الهيأة التركيبية وهي غير مانعة عن التناقض بين المشتقين من مبدئهما المتناقضين اعلم ان المشتقين لو كانا عبارتين
عن المبدأين المأخوذين لا بشرط شيء كما هو مذهب المحقق الدواني فهما نقيضان على تقدير كون المبدأين نقيضين وان كانا عبارتين
عن ذات قام بها المبدأ كما هو مذهب الجمهور فمعنى المشتق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقيضه سلب ذلك المركب لا مركب
آخر من الموصوف وسلب الصفة فالمشتقان ليسا بنقيضين فلا يصح القول بان التناقض بين المبدأين يستلزم التناقض بين
المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر انه اذا كان بين المبدأين تناقض كان مبدأ ثبوتيا ومبدأ آخر سلبيه سلبا بسيطا
فاذا اشتق من المبدأ الثبوتي مشتق كان معناه ذاتا قام بها المبدأ الثبوتي واذا اشتق من السلبي معناه ذات سلب عنها ذلك المبدأ الثبوتي
ولا شك في التناقض بينهما فح معنى الثابت ذات لها ثبوت ومعنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى الموجود ذات ثبت لها الوجود
ومعنى المعدوم ذات سلب عنها الوجود فتم الكلام على مذهب الجمهور ففيه ان نقيض ذات قام بها المبدأ الثبوتي سلب ذات قام
بها المبدأ الثبوتي وهذا السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والمعلوم ليس داخلا في
مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم منه ان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعدوم تناقض ويكون نقيض الثابت اللامعلوم الذي
له تحقق ونقيض المنفي اللامعلوم الذي ليس له تحقق وهكذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظ المعلوم او غيره ليس معتبرا في
مفهوم المشتق وفيه كلام اما اولا فلان المعلوم ليس امرا خاصا لان معنى المعلوم ما من شانه ان يعلم وهو مساو للشيء لان كل شيء من
شانه ان يعلم وما قال بعض الاكابر ان المعتبر عند الجمهور الذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجهولة ثبوتا وسلبا فلا يخفى ما فيه
لان المراد بالمعلوم ما من شانه ان يعلم فكل شيء ثبوتا وسلبا من شانه ان يعلم والمجهول المقابل له غير متحقق اذ كل شيء معلوم للباري
تعالى واما ثانيا فلان عدم دخول الامر الخاص غير مجد اذ على تقدير دخول الامر العام كالشيء ونظائره نقيض الثابت اللاشيء الذي
له تحقق لا الشيء الذي ليس له تحقق اذ نقيض المركب سلب ذلك المركب لا مركب آخر من الامر العام وسلب الصفة ويمكن الجواب عنه
بان سلب الصفة العامة كما انه يستلزم سلب الموصوف كذلك سلب الموصوف العام يستلزم سلب الصفة وههنا الموصوف
والصفة كلاهما عامان فسلب الموصوف وسلب الصفة متساويان فسلب الصفة مساو لنقيض المركب ولما كان لقائل ان
يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما والمقسم معتبر في الاقسام فيلزم ما لزم اجاب عنه بقوله وقسمة المعلوم اليها لا تقتضي الخ
يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعدوم لا يقتضي دخوله في تلك الاقسام لان التقسيم قد يكون للذاتي
الى الانواع فح لا بد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للعرضي الى الانواع كقسمة الماشي الى الانسان والفرس وغيرهما

كيف لا والشيء من حيث هو له حقيقة هو بها هو وهو متميز عن الاغيار وهو بهذا الوجه واحد لا يتعدى نفسا اذ لا يلزم مما ذكره ان يكون لكل شيء حق
ما قيل في جميع الحالات كيف والمراد ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فان قلت الشيء المطلق لا يحتمل احكام الخصوص فكيف يصح تقييده بقيد
القيود وكيف يوجد مجامعا للتقييدات قلت التحقيق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التقرر بتقررات عديدة والتشخص بتشخصات
كثيرة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى اطلاقها وعمومها واشتراكها انها ليست مقصورة على تعين ولا مربوطة على خصوصية
وبالجملة القصر على تعين والحصر على تشخص ينافي هذه الاوصاف واما كون الشيء متشخصا بتشخصات كثيرة ومتعينة بتعينات غير محصورة فهو
ليس منافيا للاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم القول بكون الشيء المطلق مقسما لا يصح على راي المحشي لانه يزعم ان الاطلاق
والعموم وغيرهما من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يكون معروضها موجودا في الاعيان اصلا لا يقال على
سبيل المعارضة على جعل المعدوم المطلق قسما مما يمكن ان يعلم امكان العلم يستلزم امكان التحقق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق
ضروريا لا يمكن تحققه يعني ان كل ما يمكن العلم يمكن التحقق والمعدوم المطلق وكذا الممتنع لا يمكن تحققه فيلزم كون قسيم المقسم قسما منه وهذا باطل هذا
على تقدير ان يكون قوله الذي كان عدمه المطلق ضروريا صفة كاشفة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة احترازية فحاصله
انه يلزم كون فرد من المقسم قسيما للقسم لانا نقول لا نسلم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق فان الحاصل في الذهن عند علم الشيء بالوجه
هو الوجه دون الشيء فافهم فيه ان وجد الوجه وجد ذي الوجه بالعرض فعلم الشيء بالوجه يستلزم وجوده كيف والعلم مساوق للتميز والتميز بدون
الوجود غير معقول فان كان الوجه واقعيا فوجود ذي الوجه واقعي وان كان الوجه فرضيا فالوجود ايضا فرضي بلا الممتنعات فثبت
استلزام امكان العلم لامكان التحقق ولو تحققا فرضيا فالتحقيق ان المقسم هو ما يمكن ان يعلم ولو بوجه فرضي شامل للممتنع فهو ما له تحقق بوجه من الوجوه
بحسب الواقع فهو الموجود او ليس له تحقق ما بحسب الواقع وهو الممتنع وان كان له تحقق ما بحسب الفرض فالممتنع ليس قسيما للمقسم واجاب البعض
بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم ان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو قسم من الموجود الذهني باعتبار
العارض ومقابل للموجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس وجها واقعيا لان المعدوم المطلق وكذا الممتنع لا كنه له في الواقع وما لا كنه
له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقق العارض بدون المعروض فلا معنى لكون هذا الوصف وجها واقعيا للمعدوم المطلق انما هو وجه
فرضي له فتامل قوله والا فهو الموجود الذهني آه فان قيل اعتراض على قول المص والا فهو الموجود الذهني تقريره ان الصورة الحاصلة من الشيء
في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك الشيء الخارجي وعن الهوية الحاصلة منه في ذهن آخر بالهوية الشخصية على ما يشهد به مبحث الوجود
الذهني فانه يدل على ان للاشياء وجودا سوى الوجود الخارجي وقد تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص اذ الوجود
والتشخص متساوقان فباختلاف احدهما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة المشخصات اذ العرض الواحد لا يحل في موضوعات
متعددة فالموجود الخارجي والموجود الذهني مختلفان هوية وكذا الموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن آخر وجودا وتشخصا فيكون الموجود
الذهني ممتازا بالهوية كالموجود الخارجي قلنا الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها
بوجود يخصه وحده والوجود الخارجي في ترتب الآثار الخارجية لانها تجعل النفس عالمة في الخارج قيل الحق عند المحشي انه وجود خارجي وانما قال

ههنا بحسب هذا الوجود الخارجي توجيها للعبارة بالمصـ واعترض عليه بعض الاكابر قدّه بان هذا بعيد فانه لم يعلم مذهب المصـ فيه بعد والمحشي نعم
ان معتقده مذهب الفلاسفة والا فعنده ليست الصورة مبدأ الانكشاف ولا تجعل النفس عالمة بل مبدأ الانكشاف عنده حالة ادراكية مع نفي
بالحقيقة للصورة العلمية وانت تعلم ان المحشي قد صرح في حواشي شرح التهذيب بان الشيء من حيث العوارض الذهنية موجودة في الخارج تترتب
الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن بها اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجودها شيئين في الخارج فالحق ان وجود الصورة عنده وجود
خارجي سواء كانت الصورة مبدأ للانكشاف اولا ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بحيث لا تترتب
عليها الآثار الخارجية وجاز ان يكون للشيء واحد وجودان ذهنيان احدهما بحسب هذا الوجود الخارجي والآخر لا يكون كذلك باعتبارين كما يجيء
تحقيقه فالمراد ههنا بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني وبالوجود الذهني ما يختص بالنحو الثاني منه فالذي هو موجود ذهني غير
متحاز بالهوية ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان الموجود الخارجي ايضا يمكن فيه الاعتبار اعني التشخص المكتنف بالعوارض الخارجية والحقيقة
من حيث هي وهي من حيث هي غير متحاز بالهوية والتشخص فيصدق عليه تعريف الموجود الذهني اجاب عنه في الحاشية بقوله هذا لا يجري في
الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرية انما هي في ظرف الذهن وفي الخارج خلط محض انتهى يعني انه لا يمكن قطع النظر عن
العوارض الخارجية في الخارج لان فيه خلطا محضا والتعرية انما يكون في الذهن واورد عليه بعض الاكابر قدّه بانه ان اراد بالتعرية عن العوارض
وجودها معراة عنها اي الطبيعة بشرط لا شيء فهي كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون التشخص غير معقول
وان اراد اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الماهية المطلقة وهي موجودة بوجود التشخص ذهنا وخارجا سواء وجد التعرية
التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليه في الخارج انها غير متحازة بالتشخص والهوية والاقتران بالعوارض لا ينافي وجودها من حيث هي
وانت تعلم ان في الخارج شيئا واحدا متحازا بالهوية والتشخص نعم للذهن ان يلاحظ الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض وهو عين
ملاحظة من حيث هو هو مخلوطا بالعوارض في الواقع والتعرية انما هي في لحاظ الذهن فقط بمعنى ان للذهن ان يلاحظ الشيء معراة عن العوارض
وان كانت مكتنفة بها في نفس الامر ذهنا وخارجا والموجود في الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا اللحاظ واحد محض ليس فيه ثنينية اصلا
ولا يمكن ان يصدق عليه انه غير متحاز بالتشخص والهوية لان الماهية من حيث هي موجودة بعين وجود التشخص في الخارج والذهن وهذا
اي ما ذكر من ان للموجود الذهني بحسب وجوده في الذهن هوية تشخصية نظرا لك ان ما ذكره الشارح ههنا من ان الذهن لا يدرك الامر كليا
ليس على ما ينبغي قال في الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الامر كليا فلا شك ان له بحسب وجوده في الذهن هوية تشخصية انتهى فالكلي
موجود في الذهن مع انحيازه بهوية تشخصية لاحقة له في هذا النحو من الوجود مع انه اي مع ان قول الشارح فان الذهن لا يدرك الامر كليا كما
تراه ناظرا الى القول بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك في الانسان ليس الا المشار اليه
بانا وانت وهي النفس الناطقة دون الحواس لانها آلات للادراك لا مدركة بل الادراك ليس الا من شان المجرد والحواس لما كانت جسمانية
لم تكن شاعرة لذواتها وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شاعرة بذواتها فكيف تكون شاعرة بغيرها فتدبر واجاب بعض الاكابر
عن هذا الايراد بان الشارح صرح في موقف الجواهر بان الحواس انما سميت مدركة لحصول الصور فيها وكونها معينة على الادراك فاذن

صرح الشيخ ان الذهن لا يحصل فيه الا امر كلي وصور الجزئيات المادية تحصل في الحواس وان المدرك للكلي والجزئي هي النفس فاندفع الايراد
الثاني ولعله لهذا قال مع انه كما تراه ناظر ولم يجزم به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الا على وجه كلي لكن
المجردات تدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فانتقض الحصر واجاب عنه بعض الاكابر قده بان كلام الشارح مبني على ان الكلية والجزئية صفتان
للعلم دون المعلوم كما نقل عن قدماء الفلاسفة فالادراك التعقلي كلي والادراك الاحساسي جزئي وبناء على هذا صح قولهم ان الباري عز وجل
لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي فان مرادهم نفي العلم الاحساسي واثبات التعقل والتعقل علم كلي وان كان المعلوم مخصصا فتشخص الصورة
الذهنية غير مانع عن الشركة والحاصل ان الذهن اي الذات المجردة لا يدرك الا امرا كليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الا امر كلي غير مانع عن
الشركة فلم يشمل الصورة القائمة بها على الهوية المانعة عن الشركة واما صحة هذا القول وفساده فليس عهدتها على الشارح فانه ههنا في صدد نقل
المذاهب لا في التعيين والتسديد ولم يسبق الكلام الا في العلم الاحساسي ولهذا اورد به نقضا قوله وبان الجزئيات اه فان قلت الموجود الذهني
ما ليس له وجود يترتب عليه الآثار اي آثار التشخص الخارجي وهذا المعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة فيعني ان الصورة قد تحصل
في الحس الظاهر كما هو المختار عند المشائية وهذه الصورة لا يترتب عليها الآثار فهي موجودة ذهنية والنقض وارد بها فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة
واجاب عنه بعض الاكابر قده بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فانه كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة
وقوله المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعني الجزئيات بقسميها الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرتسمة في القوى
الباطنة مخازنة بالهوية وليست موجودات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد اذ ليس فيه الواو العاطفة بين المحسوس
والمرتسمة في القوى الباطنة فالبعيد على هذا التوجيه كما لا يخفى وهذا يؤيد كون صور الجزئيات المادية حاصلة في الحس الظاهر قال الشيخ في طبعيات الشفاء
يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا ما
والحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة كالمحاذاة والوضع والمقابلة واذا زالت تلك النسبة بطل
ذلك الاخذ اورد عليه بانه لا تائيد فيه فلعل مراده بالحس الحس المشترك وفيه ان هذا الايراد يرجع الى جواب المحشي قلت مدركات الحس الظاهر حال
احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لا في الحس الظاهر فاذا ابصرنا شيئا فصورته انما تنطبع في الحس المشترك لا في البصر والاحساس انما هو للحس
المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها اي حال كون الصورة عند الحس الظاهر فاذا زالت هذه الحالة اي المقابلة يبطل ذلك الاخذ
لانتفاء شرطه ويحصل الصورة في الخزانة اي في خزانة الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة في الحس الظاهر فظهر وجه تخصيص الشارح القوى
بالباطنة وفيما افاد بعض الاكابر قده انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو احداث مذهب مخالف لمذهب
الفلاسفة والكلام على مذهبهم وقد صرحوا بانطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النور واما الحس المشترك فانما ينطبع فيه بعد انطباعها فيهما فلا يمكن
ان يراد بالحس الحس المشترك واما حصول الصورة في الخيال فانما هو عند طريان الذهول لا عند غيبوبة المادة كما يميل اليه كلام المحشي وايضا قال
الشيخ في طبعيات الشفاء فمنها البصر وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون
وهذا نص في انطباع الصورة في الحواس الظاهرة والقول بانه تسامح في القول بانطباع الصورة في الجليدية كما تسامح في نسبة الادراك

الى البصر فى غاية البعد اذ لا يتوهم ارتسام الصورة فى الجليدية كما هو مصرح فى كتبهم فافهم ولك ان تقول فى الجواب عن النقض بصور الجزئيات المرتسمة
فى القوى الباطنة ان المراد بالهوية ههنا هوية تمتنع بها فرض الاشتراك مطلقا اى على وجه الاجتماع والبدلية معاً وهوية الجزئيات المرتسمة فى القوى
الباطنة تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية اذ يجوز الاشتراك البدلى فى الصور الحاصلة فى القوى الباطنة فهى غير ممتازة [illegible]
والحاصل ان الصور الحاصلة فى القوى الباطنة وان كانت من حيث اكتنافها بالعوارض الحسية غير قابلة للشركة اصلا لكنها من حيث انفسها قابلة
للشركة البدلية دون الاجتماعية الا ترى ان البيضة الحاصلة فى الخيال تنطبق على كل بيضة بيضة من البيضات المعينة او فرض احدها وضع
الاخرى مقامها على سبيل البدل بحيث يجوز العقل ان يكون هى هى وليس هذا الحكم مختصا ببعض الصور الخيالية كصورة البيضة المعينة بل
ضعيف الحصول بل يجرى فى كل صورة خيالية ووهمية كما قال وهكذا سائر الصور الخيالية والوهمية يجرى فيها الاشتراك البدلى اذ كل صورة خيالية
ووهمية تنطبق على الافراد العينية والفرضية لان المراد بالاشتراك البدلى مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الفرضية
فكلما يرتسم فى الخيال فللوهم باستخدام المصورة ان يخترع مثله فى الشكل واللون والمقدار وغيرها فيجوز فى الصور الخيالية الاشتراك البدلى
بين هذا المخيل والموجود او بين المخيلين فى كل تخيل وتوهم كما يظهر بالتأمل الصادق وتفصيله اى تفصيل الجواب ان مدركات الحس الظاهر
لوجودها فى الخارج ومقارنتها للمادة ولواحقها لحقتها هوية تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصور الحاصلة فى الحواس الظاهرة
مجردة عن نفس المادة مع شرط حضور المادة عند الحس ووقوع نسبة ووضع من المقابلة او التلاقى ولا تجريد فيها عن لواحق المادة فهى من قبيل
الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات الاحساس ادراك الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيأة مخصوصة
من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشئ عن امثالها فى الوجود الخارجى ولا يشاركه فيها غيره ولا يخفى
ان هذا الكلام من المحشى تصريح بحصول الصورة فى الحس الظاهر وقد انكره من قبل حيث قال مدركات الحس الظاهر انما تنطبع فى الحس المشترك
لا فى الحس الظاهر الا ان يقال المراد انه يحصل الصورة فى الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ويلزم
ان الصورة الحاصلة فى الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة فى الخارج اذ لحقتها هوية تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية
معا والصورة الحاصلة فى الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او وهما لحصولها فيه وكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا اذ الصور
الحاصلة فى الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن اللواحق المادية كتقدر ما
وتشكل ما ووضع ما والحاصلة فى الوهم مجردة عن المادة وعن بعض لواحق المادة لانه ينال المعانى التى ليست هى فى ذاتها مادية وان عرض لها
ان تكون فى المادة فالصور المرتسمة فى الحواس الباطنة بسبب تجردها نحوا من التجريد لحقتها هوية تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون
البدلية بل هى تقبل الاشتراك البدلى والصورة الحاصلة فى العقل لحصولها فيه لحقتها هوية تمتنع بها فرض صدقها على غيرها من الصور العقلية
ولكونها مجردة عن المادة ولواحقها تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لاشتمالها
على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يحتمل الاشتراك اصلا والصور المدركة بالحس الباطن لتجريدها تجريدا ناقصا يحتمل الاشتراك بدلا لا اجتماعا والصور
العقلية لتجريدها التام يحتمل الاشتراك على وجه الاجتماع ايضا وفيه كلام من وجوه الاول ان التفرقة بين الصور الحاصلة فى الحس الظاهر او فى الحس

فان انحاز آه بوجهين الاول ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له هوية مغايرة لحقيقته حتى يتحاز بهما معا واجاب بانه تعالى شئ واحد في حد ذاته الا
ان ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى هوية من حيث انه المميز له تعالى على وجه لا يمكن فرض الشركة فقد يتحاز الواجب بحقيقته
وهويته الشخصية متغايرتين اعتبارا ثم اعترض عليه بالتعسف وبين المحشي وجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحاز الخ التغاير المميزين بالذات
وههنا ليسا متغايرين الا اعتبارا والاولى في وجه التعسف ما قال بعض الاساتذة روح الله روحه ان المتبادر من التغاير تغاير المميزين اما بالذات او
بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير متقدمة على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير التغاير متاخر عن صدق الماهية والتشخص وهذا النحو من التغاير
غير التغاير المعتبر عندهم والوجه الثاني من الاعتراض ان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة متحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية
معا وليست موجودات خارجية بل هي موجودات ذهنية واجاب عنه الشارح بان المدرك بالحواس لا يتحاز في تحققه الذهني بماهيته وهوية تنضم اليها
في هذا التحقق ثم اعترض عليه بانه تعسف وبين المحشي وجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحاز آه كون الموجود الذهني غير متحاز بهوية تنضم الى
الماهية في اي ظرف كان قال بعض الاساتذة روح الله روحه الاولى في وجه التعسف ان الظاهر من كلام المص في التقسيم عدم الانحياز في الوجود الذهني
مطلقا فالقول بالانحياز مع انه مخالف لما سبق ابطال للانحياز الذي سلمه المجيب هو الانحياز الذهني بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود الذهني
لوجب هوية على حدة في الذهن لان الهوية مساوقة مع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تنعدم في الخارج
ولا يتفاوت الحال في الوجود الذهني واورد عليه بعض الاكابر قده بان هذا القائل قد حسب مقصود المجيب ان الموجود في الحاسة ليس له هوية يتحاز
بها انما الهوية الهوية الخارجية بها امتياز الموجود الذهني فاورد ان الهوية قد تنعدم ويبقى الموجود الذهني وهذا التوهم فاسد لان مقصود المجيب ان الموجود
في الحاسة له هوية موجودة فيها لكون تلك الهوية هي الهوية التي بها امتياز في الوجود الخارجي ولا يضر انتفاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود الذهني ولو
انه ينبغي ان يحمل [illegible] جواب انحياز الموجود الحسي بالهوية العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهوية العينية مساوقة للوجود العيني فلا يعقل
حصولها في الحاسة فغير [illegible] ابطال لقول الفلاسفة ولا يضر في هذا المقام وايضا لو اريد هذا لا يتوجه عليه ان الهوية العينية قد تنعدم عن الخارج
ولا ينتفي الوجود الذهني ثم ان المسلم انما هي المساوقة بين الهوية العينية والوجود العيني في الخارج فلا يصح انتفاء الوجود العيني مع بقاء الهوية العينية
في الخارج ولا قباحة في حصول الهوية العينية في الحاسة مع عروض وجود آخر قوله اما ان لا يقبل العدم آه اراد بالعدم العدم المطلق المراد بالعدم
المطلق طبيعة العدم لا العدم المطلق المصطلح فانه عدم خاص والحاصل ان الواجب لذاته يمتنع عليه طبيعة العدم فيكون الوجود المطلق المقابل
له ضروريا وههنا كلام من وجوه منها ان الزمان يستحيل عليه العدم المطلق اذ يستحيل عليه العدم السابق والعدم اللاحق فهو واجب وجوابه
ان الزمان [illegible] طبيعة العدم [illegible] عليه [illegible] الوجود اي من حيث الوجود السابق واللاحق ولا يلزم منه استحالة العدم
مطلقا واليه اشار بقوله فلا يشكل بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته ووجه تخصيص نفي العدم اللاحق عن الزمان مع انه لا يقبل العدم
السابق ايضا عندهم انه قائل بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدما في الواقع قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه كما هو مذهب
الفلاسفة من ان الزمان امر ممتد متصل غير قار الاجزاء موجود في الخارج بنفسه غير متناه اولا واخرا وهو الآن السيال انتهى هذا مختار جماعة من
من المتاخرين فعندهم الزمان موهوم والموجود في الخارج انما هو الآن السيال الذي هو راسمه ومنها ان كل ممكن يستحيل عليه العدم المطلق

لان العدم المطلق منحصر في الممتنع وكل ممكن موجود في علم الواجب ضرورة ان العلم مساوق للتميز والتميز بدون الوجود غير معقول اجيب بان
المراد ما يستحيل عليه العدم المطلق لذاته وهو منحصر في الواجب واما الممكن فلا يستحيل عليه العدم المطلق لذاته بل بالنظر الى علم الواجب ومنها ان انتفاء
الوجود الذهني بالذات لا يستحيل على الواجب تعالى فانتفاء جميع انحاء العدم لا يكون مستحيلا عليه تعالى اجيب بان للوجود الذهني خارج عن
المقسم اذ المقسم للواجب والممكن للوجود الخارجي فالواجب ما لا يقبل العدم المطلق بالنسبة الى الوجود الخارجي فلا نقض بانتفاء الوجود الذهني
والتحقيق ما افاد بعض الاكابر قده ان الواجب ما امتنع عليه جميع انحاء العدم الذي ينافي الواقعية وانتفاء الوجود الذهني لا ينافي كون الواجب
موجودا في الواقع كما ان انتفاء وجود زيد في مكان مخصوص لا ينافي كونه موجودا في الخارج قال في الحاشية المعلقة على قوله العدم المطلق اه
نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته ممتنع كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري يعني ان المراد بالعدم المطلق
ليس ما هو المصطلح بل المراد طبيعة العدم اي سلب طبيعة الوجود فالواجب ما له طبيعة الوجود ضروري ويستحيل عليه طبيعة العدم والممكن ما ليس له
طبيعة الوجود ضروريا ولا سلب طبيعة الوجود ضروريا بخلاف الزمان فان كلا من الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن كما ظن بعض جهلة يونان ان
الزمان واجب لاستحالة العدم السابق واللاحق عليه ليس بشيء لان الزمان يمكن سلب طبيعة الوجود عنه وما لا يمكن في الزمان هو لحوق العدم
وهو عدم خاص والملحوق وهو وجود خاص وههنا اي لحوق العدم الذي هو العدم الخاص على الملحوق الذي هو الوجود الخاص خارجان عن نقيض
الوجود والعدم لان لحوق العدم سلب الوجود الخاص ولا يلزم من استحالة سلب الوجود الخاص استحالة سلب الوجود مطلقا بل يمكن سلب الوجود
المطلق بان لا يوجد اصلا ولا لحوق العدم ضرورة الوجود الخاص وضرورة خصوص الوجود لا ينافي الامكان فان قلت ان الزمان لما
استحال عليه العدم السابق واللاحق فاستمرار الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقيضين وجب النقيض الآخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق
في الواقع فالوجود المطلق ضروري للزمان يقال نقيض العدم السابق والعدم اللاحق سلب العدم السابق واللاحق وهو اعم من الوجود
المستمر فانه يصدق بانتفاء الوجود راسا وبثبوت الوجود المستمر فعلى تقدير استحالة العدم السابق واللاحق يجب سلبهما الا انه اخص من سلبهما
اعني الوجود المستمر فضرورة خصوص الوجود والعدم في الممكن لا ينافي امكانه فتامل انتهى قال [illegible] الاكابر قده ما ذكر من عدم منافاة ضرورة خصوص
العدم للامكان [illegible] ان كان صحيحا لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وسلب ضرورة رفع طبيعة الوجود لا عن سلب ضرورة
الوجود الخاص وسلب ضرورة رفع الوجود الخاص فلا يكون ضرورة رفع الوجود الخاص منافيا للامكان لكن ما ذكر من عدم منافاة ضرورة
خصوص الوجود للامكان [illegible] فاسد لان ضرورة الخاص [illegible] ضرورة المطلق [illegible] فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان الوجود
المطلق ضروريا وفيه ان العدم اللاحق عدم خاص وهو انتفاء الوجود الملاحق [illegible] الوجود اللاحق ضروريا وضرورة الوجود الخاص
يستلزم ضرورة الوجود المطلق فيكون سلب طبيعة الوجود محالا فيلزم كون الزمان [illegible] السلب طبيعة [illegible] الخصوصية
فيلزم كون ضرورة العدم الخاص مستلزما لضرورة العدم المطلق فضرورة العدم الخاص ينافي الامكان والحق ان ضرورة الخاص انما
يستلزم ضرورة المطلق في ضمن الخاص لا مع قطع النظر عن تحققه في ضمنه وهو ليس ضرورة المطلق حقيقة والوجوب انما يكون بضرورة المطلق
من حيث هو كذا وكذا الامتناع انما يكون بضرورة العدم المطلق لا من حيث تحققه في ضمن الخاص فتامل **قوله** واما ما اه اعلم انه قال الشارح

تقييد الواجب بحيثية لذاته احتراز عن الواجب بالغير وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا اذ الممكن بالغير باطل رعاية للموافقة قيد لذاته في الواجب
والمطلب الاول ان الامكان مقتضى الذات واورد عليه بان الامكان لا يكون مقتضى الذات واجاب عنه المحشي بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله
فيه مسامحة يعني ان القول باقتضاء الذات للامكان مسامحة والمراد به عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب الضرورة الناشية عن الذات
لا سلب الضرورة الناشي عنها يعني ان قيد لذاته ليس قيدا للسلب بل هو قيد للمسلوب فلا يكون السلب مقتضى الذات فالضرورة التي يجامعها
الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد السلب لكانت الضرورة المسلوبة مطلقة وسلب الضرورة المطلقة انما يكون بانتفاء
جميع انحاء الضرورة ذاتية كانت او غيرية فلا يجامع الامكان الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذ فيهما ضرورة غيرية ولو كان الامكان عبارة عن
سلب مطلق الضرورة فهو ان كان مجامعا مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لكنه يجامع الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا لان فيهما
سلب الضرورة الغيرية فكيف يكون مقابلا لهما واورد عليه بانهم قالوا في نفي الامكان بالغير انه لو كان بالغير يلزم توارد العلتين المستقلتين
اعني الذات والغير على شيء واحد وهذا صريح في كون الذات مقتضية له واجيب بانه لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخلف الذي يلزم
في توارد العلل المستقلة على ذات واحدة يلزم في ورود العلة على الذات الكافية فيه والثاني ان القول بان الامكان ليس مقتضى الذات
لكونه عبارة عن سلب الضرورة الناشية عن الذات لا عن سلب الضرورة الناشي عنها مسلم الا انه يمكن ان يقال سلب الضرورة الناشية
من الذات ناش عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول اي يعتبر السلب بنحو من الثبوت ويجعل السلب محمولا على ان اقتضاء الذات
للسلب لا يعقل بدون اعتبار الثبوت اذ السلب البسيط لا يكون لعلة فلا يكون الذات علة مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلوبة
ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشية عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذا كان السلب محمول سالبة المحمول مقتضى الذات
ويجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما لم يعتبر الايجاب العدولي لانه موقوف على وجود المثبت له فيلزم تقدم الوجود على الامكان
بخلاف السلب المحمولي على ما عليه المتاخرون وفيه وعليه وجوه الاول ما قال ولكن الخارج عن الحصر العقلي هو السلب البسيط يعني ان
الخارج عن حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات
والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبهما سلبا بسيطا اختل الحصر والثاني ما اشار اليه بقوله بل ليس معنا اقتضاء اصلا
ليس في حد الامكان اعتبار الاقتضاء لا في الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلبا
بسيطا وهذا السلب لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من المراتب وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء بل يدل على عدم الاقتضاء اذ على
تقدير الاقتضاء كانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاك هذا السلب عن مرتبة الذات فههنا استلزام بمعنى مطلق امتناع الانفكاك
وهو غير الاقتضاء والتاثير والثالث ما قال وعلى كل تقدير اي سواء كان ههنا اقتضاء او لا يكون لا يلزم من سلب المقيد السلب المقيد يعني
ان تقييد الضرورة المسلوبة بقيد اذ ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة بل هو سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات لا يلزم
ان يكون السلب مقيدا بهذا القيد حتى يكون السلب ناشيا عن الذات لان نقيض المقيد رفع المقيد لا الرفع المقيد وسياتي تحقيقه في مقامه قوله
وسببه اي الممكن لذاته آه المشهور ان الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر والعرض والحق ان المقسم اليهما هو الموجود في نفس الامر مطلقا لا الموجود الخارجي

لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون اعلم انه لا ريب ان من الاعراض ما لا توجد في الخارج كالنسب والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل انما توجد في الاذهان والصورة الذهنية عرض في الذهن مع انها ليست بموجودة خارج المشاعر والموجود بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية لكونها موجودة بوجود ظلي عندهم فلا يجوز ان يكون مقسم الجوهر والعرض الموجود الخارجي سواء اريد به الموجود خارج المشاعر او اريد به الموجود بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية فالحق ان مقسم الجوهر والعرض هي الماهية الموجودة بوجود مطلقا ذهنيا كان او عينياً والوجود العيني اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه وعلى هذا الامور العامة اعراض كالامور الانتزاعية لانها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا وتخصيص القيام الماخوذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي يخرج المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن الاعراض اذ هي باسرها انتزاعية وبالجملة لا فرق بين الامور الانتزاعية والامور العامة فلا وجه لعد احدهما من الاعراض دون الاخرى ومن زعم ان المقسم الموجود خارج المشاعر لما ورد عليه ان العلم والعدد والنسب اعراض مع انها ليست بموجودة في الخارج اجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله والقول بان عدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية في القيام بالموضوع والتصاقه بها والثاني ما اشار اليه بقوله وبان الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه يعني ان الجوهر والعرض ليسا قسمين بل هما قيدان القسم والقسم الموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض وقيد القسم يجوز ان يكون اعم من المقسم وفي هذين الجوابين تكلف اما في الاول فلما فيه من ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض على الموجود الذهني مع انه يخالف لتصريحاتهم وفي الثاني ارتكاب انهم لم يرسموا العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد منه فانهم لم يبينوا اعني الجوهر والعرض الا في ضمن هذا التقسيم ولم يزيدوا في موضع آخر عند ذكر رسمه على ما يستفاد من هذا التقسيم فان قيل فحينئذ اي حين كون المقسم الموجود في نفس الامر يلزم ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر لتحقق مناشيها ولا يمكن ان تدخل في الجوهر فلا بد وان تدخل تحت العرض والا يختل الحصر مع انهم لم يعدوها منها قلت التركيب العقلي معتبر فيما اي في افراد ما ينقسم الى المقولات او المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى العشر بالاندراج تحتها كما يقال الماهيات اما جواهر واما اعراض فيكون المندرج تحت المقولات مركبا عقليا ولا يلزم ان يكون المقسم مركبا عقليا حتى يكون الجوهر مع كونه مقولة مركبا عقليا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة عبارة عن الجنس العالي فيجب ان يكون له فصل والحاصل ان الامور المندرجة تحت مقولة من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الامور العامة اعراضا يجب اندراجها تحت احدى مقولات العرض مع انها ليست بمندرجة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن مندرجة تحت مقولة من المقولات فتكون الامور العامة خارجة عنها اي عن العرض لكونها بسائط عقلية فيه ان هذا لا يدفع الاعتراض اذ حاصله انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر يلزم كون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر ولا يمكن ان تدخل في الجوهر فلا بد ان يدخل تحت العرض والا يختل الحصر مع انهم لم يعدوا الامور العامة من الاعراض والقول بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الامور العامة خارجة عن العرض لكونها بسائط عقلية غير دافع له لان اختلال الحصر باق بعد ولو خصص المقسم بالموجود الذي ينحصر في المركبات العقلية فلا محيد عن التكلف واعلم انه لا يلزم من عدم اندراج الامور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا اذ العرض غير منحصر في المقولات التسع كما نص عليه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فالامور العامة كالوجود والوحدة وغيرهما اعراض قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ونعم ما قال بعض الاكابر

ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العامة اعراضا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عالية لكل ما يندرج تحتها وان الامور العامة كلها بسائط والكل في حيز المنع اما الاول فلانهم قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان الفصول غير مندرجة تحت المقولة اندراج نوع تحتها بل صدق الجوهر عليه صدق عرضي وقالوا الصور هي الفصول فالصور غير مندرجة تحت المقولة بحيث تكون مركبة منها ومن غيرها واذا جاز في بعض الموجودات ذلك فليجز مثله في الامور العامة ايضا والسواد والبياض ونحوها عند المحشي بسائط ذهنا وخارجا فليس واحد من المقولات ذاتية لها مع صدق رسم العرض عليه وهو مذهب الفلاسفة فليكن الامور العامة من هذا القبيل واما الثالث فالدليل انما قام على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام مع ان موصوفاتها اي موصوفات الامور العامة ليست بموضوعات واما ان الشيء لا يقوم وجوده مثلا والموضوع لا بد ان يكون مقوما لما حل فيه وانما لا يكون الشيء مقوما لوجوده مثلا لاستحالة تقدم الشيء على نفسه ولتقوم لا بد ان يكون مقدما على ما يقومه وانت تعلم ان اختلال الحصر والتكلف بتخصيص المقسم باق بعد واورد عليه بعض الاكابر بوجهين الاول ان هذا انما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا واما في الوجود المصدري فلا اذ ليس موجودية الموجود به فلا باس بان تتقرر المهية ثم يقوم وجوده المنتزع كما في سائر العوارض ولو كان الوجود عين المهيات فحاله حال المهيات في الجوهرية والعرضية وتقويم المحل وعدمه فوجود الجوهر جوهر لعدم كونه في موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع وانت تعلم انه ان كان المراد بتقويم المهية لوجودها المنتزع انها مقومة لوجودها المنتزع في الذهن بعد الانتزاع فلا يخفى ما فيه اذ مقومه الذهن لا المهية لانه صفة قائمة بالذهن قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انها مقومة لوجودها الموجود بوجود المنشا ففيه ان منشاءه ان كان صفة زائدة على المهية فيكون تقويمها له عبارة عن تقويم منشئه الذي هو صفة منضمة فيلزم تقدم الشيء على نفسه كما لزم على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي وكونه عارضا وان كان منشؤه نفس المهية فلزوم تقدم الشيء على نفسه ظاهر جدا والثاني انه لو تم ما ذكره فلا يتم الا في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العامة فليتامل قال في الحاشية فيه اشارة الى ما يرد عليه وهو انه يختل الحصر المعتبر في التقسيمات اذ الامور العامة ليست بجواهر فلو لم تكن اعراضا ايضا يبطل حصر الموجود الممكن في الجوهر والعرض ويمكن ان يقال في جوابه ان الوجود والامكان ونحوهما ماخوذ في المقسم فالمقسم للجوهر والعرض الموجود الممكن في نفس الامر وهو اي المقسم وما اخذ فيه بان يكون جزءا منه ليس من جملة الاقسام والا يلزم كون الشيء وجزئه فردا لنفسه او كله فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما جوهرا ولا عرضا بل هو مما يصدق عليهما لوجوب صدق المقسم وجزئه على الاقسام فلا يختل الحصر اذ الاختلال انما يلزم لو كان داخلا تحت المقسم ولا يدخل تحت قسم من الاقسام وههنا ليس كذلك اذ الوجود ونحوه ماخوذ في المقسم وليس داخلا تحته واورد عليه بعض الاكابر اولا بان الوارد بعد تسليم ما قال ان اللازم من بيانكم ان موصوف الوجود ليس موضوعا فالوجود موجود لا في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا والا وجه لاختلال الحصر ببيان انه ليس في موضوع الا ان يزاد في تعريف الجوهر قيد زائد لكونه موجودا في المادة او قائما بنفسه وثانيا بان ما قال في العذر غير تام لان الماخوذية في المقسم لا ينافي كونه من الاقسام بل ما يوخذ فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخله في جملة الاقسام والا اختل الحصر قطعا وفيه ان ما يصدق عليه المقسم ان كان مباينا للمقسم او اعم منه فلا يكون من جملة الاقسام والمراد بما يوخذ في المقسم ما يكون مساويا للمقسم او اعم منه ويمكن ان يقال لبعض الامور العامة اعني ما يشمل القسمين كالامكان انه يوخذ في المقسم لعدم كونه مساويا للوجود في نفس الامر بل اخص منه لصدق الموجود في نفس الامر في القسم الثالث بدونه

ليصدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والا يختل الحصر قوله اي في محل آه لما كان ظاهر الكلام موهما لكون تقويم المحل للحال على اي وجه كان سواء كان لطبيعة الحال او لخصوصيته كافيا في كونه موضوعا وليس كذلك والا لكان كل محل موضوعا لوجوب احتياج الحال مطلقا في تشخصه الى المحل فسره بقوله اي في محل لا يقوم ذلك المحل الحال من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام مقوما للحال العام والمحل الخصوص يكون مقوما للحال المخصوص ولا قباحة في ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم علة لتشخص المحل او من متممات تشخص المحل كما قالوا الزمان علة لتشخص الحركة والاين والشكل والمقدار متممات لعلة تشخص الجسم فلا ينتقض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض والتعريف الموضوع بخروج محالها اما عدم انتقاض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال فالمادة التي هي محل الصورة الجسمية تقوم ما حل فيها من الاعراض القائمة بها من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعة بالنسبة الى الاعراض القائمة بها كالكيفية الاستعدادية وغيرها لكن لا تقوم الحال الذي هو الصورة بهاتين الحيثيتين يعني ان المادة لا تقوم الصورة الحالة فيها من حيث العموم والخصوص بل انما تقومها من حيث الخصوص لا من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لها من حيث العموم فلا تكون موضوعة لها فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى اصلا بل الهيولى تحتاج اليها في وجودها وتحصلها فالهيولى مادة للصور الحالة فيها لاحتياجها اليها وموضوعة للاعراض القائمة بها لاستغنائها عنها والموضوع عبارة عن المحل المستغني عن الحال بنفس حقيقته وان كان محتاجا الى الحال العام بحسب الخصوصية والعرض عبارة عن الحال المحتاج الى المحل بنفس حقيقته فلا يكون تعريف المادة منتقضا بموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث الخصوص فقط والعرض كما يكون محتاجا الى المحل من حيث الخصوص يكون محتاجا اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن الحال من حيث العموم محتاجا الى المحل فلا يكون الحال عرضا ولا محله موضوعا واما عدم انتقاض تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة عن تعريف الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى الحال من حيث هو والحاصل ان كل الصورة محتاج اليها في الوجود بمعنى ان طبيعة المحل محتاجة الى طبيعة الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان طبيعة المحل غنية عن طبيعة العرض كما ان خصوص المحل غني عن خصوص العرض فاحتياج طبيعة المحل الى طبيعة الحال في الوجود وغناها عنها في الوجود مدار جوهرية الحال وعرضيته والحال الاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا وتحقيقه ان معنى احتياج العرض المطلق الى الموضوع المطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتاج الى مطلق وجود الموضوع ووجود العرض الخاص محتاج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على المستيقظ ان الصورة بالقياس الى المادة ايضا على هذه الشاكلة اذ وجود الصورة الخاصة محتاج الى المادة الخاصة ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل كما تقرر عندهم واما احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبيعتها مطلقة فيها وهو يستدعي ان يكون لطبيعة الصورة حاجة الى المادة اذ الحلول لا يتصور بدون الحاجة الذاتية وقد نصوا عليه ايضا حيث اثبتوا الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفكاك

بان الجسمية طبيعة نوعية وقد احتاجت الى المادة في الاجسام القابلة للانفكاك فلا تكون غنية عنها لذاتها والا لما حلت فيها بل تكون محتاجة اليها
لذاتها فتحتاج اليها حيثما كانت واذا كان حلول الجسمية الخاصة في المادة مستلزما لحلول طبيعتها المطلقة والحلول لا يتصور بدون الافتقار
الذاتي فيكون مطلق وجود الصورة ايضا محتاجا الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اصلا وفيه ان الحلول عبارة
عن نحو الوجود ولذا قيل حلول شيء في شيء عبارة عن وجوده له وستحقق ان شاء الله تعالى ان مصداق الوجود هي نفس الماهية فالطبيعة التي حلت
في شيء يكون بنفس ذاتها وسنخ حقيقتها مصداقا للحلول ومطابقا للوجود الناعتي بلا امر زائد عليها فالصورة لما كان وجودها وجودا حلوليا في محلها
كانت بنفس ذاتها وجوهر حقيقتها مصداقا للحلول ومطابقا للوجود الناعتي فلا يجوز ان تكون مستغنية عن المحل بنفس ماهيتها ويعرضها الافتقار
اليه لخصوص لحقها وهذا هو بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكره وغاية ما يمكن ان
يقال في الفرق بينهما انهما وان اشتركا في كونهما حالين في محل لكن العرض محتاج الى المحل مطلقا يعني ان العرض الخاص محتاج الى المحل
الخاص والعرض المطلق محتاج الى المحل المطلق ومحل العرض لا يحتاج اليه اصلا لا المحل المطلق الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض
الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فالخاصة منها محتاجة الى محلها الخاص ضرورة
ان تشخص الحال فرع تشخص المحل وتحتاج في وجودها المطلق الى محلها المطلق لانها طبيعة ناعتية وتحتاج محلها الخاص الى طبيعتها المطلقة لان طبيعتها
المطلقة شريكة لعلة محلها كما ثبت في محله وبهذا يظهر الفرق بين المادة والموضوع اذ المادة تفتقر في وجودها بالفعل الى طبيعة ما حل فيها لا الى خصوصيتها
والموضوع لا يفتقر في وجوده بالفعل الى ما حل فيه اصلا لا الى مطلقه ولا الى خصوصه وبعد فيه كلام قد ذكرناه في شرح الهدية السعيدية واعلم انه
لما اشتهر فيما بينهم ان اتصاف شيء بشيء فرع وجود الموصوف اورد عليه المحقق الدواني بان الهيولى متصفة بالصورة مع انه ليس للهيولى تقدم
على الصورة بل الصورة متقدمة عليها واجاب عنه المحشي في الحاشية بقوله اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدم
على وجود الهيولى وذلك لان الهيولى امر مبهم في حد ذاتها حتى ان فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس شيئا متحصلا ما لم
يقترن بالصورة ومن حيث انها صورة معينة متاخرة عنه اذ الهيولى بعد اتصافها بالصورة المطلقة توجد وتفيد تشخص الصورة والحاصل
ان الصورة المطلقة متقدمة على الهيولى في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض المشخصة كالوضع المعين والمقدار والشكل المعينين
وقابلها هي الهيولى فهي محتاجة الى الهيولى في تشخصها فالصورة الشخصية لافتقارها في وجودها الى الهيولى تكون حالة فيها ويكون الاتصاف بها
انضماميا يتوقف على وجود المحل في الخارج واتصافها بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي كما سيصرح به في الحواشي الآتية بناء على ان الهيولى
امر مبهم والصورة شيء متحصل ولا معنى لانضمام المتحصل الى المبهم فاتصافها بها اتصاف انتزاعي وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون
الهيولى قد تصورت اي صارت ذات صورة مطلقة ووجدت فتصورت اي صارت ذات صورة معينة وهذا معنى قولهم الهيولى محتاجة
الى الصورة في وجودها والصورة تحتاج اليها في التشخص انتهى انت تعلم ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج بوجود
مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة عنه والصورة موجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى ولا معنى
لكون الحال في الهيولى تشخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول التشخص مستلزم لحلول الطبيعة قطعا ولا مدخل فيه للانتزاع اصلا ثم الاتصاف

الانتزاعي وان لم يستلزم تقدم الموصوف لكن لا اقل من وجوب المعية بينه وبين وجود الموصوف والا لصح انتزاع شيء من المعدوم المحض
فافهم واجاب المحقق الدواني عن هذا النقض بوجهين الاول ان علة الهيولى نفس الصورة والاتصاف الهيولى بالصورة فيجوز ان يكون
متاخرا عن الهيولى فلا محذور وهذا انما يصح لو لم يكن نفس ماهية الصورة حالة في الهيولى وتصير حالتها فيها بعد تحققها في نفس الامر مع ان حلول
شيء في شيء لا يمكن بدون الحاجة الذاتية كما تقرر عندهم مع ان تاخر حلول الصورة عن نفس الصورة خلاف التصريحات الثاني ان اتصاف
الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على الهيولى وان كان متاخرا عن وجودها الذهني فهذا الاتصاف ذهني والاتصاف بالصورة
المعينة متاخر عن وجود الهيولى ويرد عليه ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون الا بوجود تلك الصفة في الخارج وهٰهنا الصورة موجودة
في الخارج فيكون الاتصاف بها ايضا في الخارج لا في الذهن وايضا انهم قد صرحوا ان الهيولى والصورة متلازمتان في الخارج وان الصورة
المطلقة شريكة لعلة الهيولى في الخارج وظاهر ان كون الصورة المطلقة شريكة لعلة الهيولى وكون الهيولى علة قابلة لما يلزم وجودها كالتناهي
والتشكل ليس الا بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني فلا معنى للقول بان اتصاف الهيولى بالصورة ذهني وهٰهنا كلام طويل
قد استوفيناه في شرح الهداية السعيدية وفي رسالة مفردة لنا في هذا البحث والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتية محضة والصورة طبيعة مستقلة
من حيث هي وغير مستقلة باعتبار العوارض قال انت تعلم انه ان اراد بكون العرض طبيعة ناعتية وكون الصورة طبيعة مستقلة ان العرض
بطبيعته حال في محل بخلاف الصورة ففيه ما عرفت ان العرض والصورة في سبيل واحد وان اراد معنى آخر فليصوره حتى ينظر فيه **قوله** وهو المادة
اي المادة هٰهنا اعم من الهيولى فان محل الصورة الجوهرية المعدنية هو المركب من العناصر الاربعة بناء على بقاء صور البسائط في المركبات كما صرح
به بعض المحققين فما اورد على تعريف الموضوع بالمحل المستغني عن الحال بان محل الصورة المعدنية هي المادة وهي اي المادة العنصرية غير محتاجة
اليها اي الى الصورة المعدنية لا في الوجود مع ان المادة لا بد ان تكون محتاجة الى الصورة في الوجود لان الفرق بين الجوهر الحال والعرض
ان الحال ان كان محله موجودا مع هذا الحال انما يوجد بالفعل بمحله فهو عرض وان كان محله لم يوجد بالفعل الا بسبب ذلك الحال ولذلك الحال حق
في ايجاد محلها بان يكون نفس ماهيته شريكة لعلته فهو الصورة ولا في التحصل النوعي اشارة الى دفع ما قيل ان الحال الذي يحتاج اليه المحل في وجوده
بالفعل او في تحصله نوعا وحقيقة حقيقية تكون صورة لا عرضا والصورة التركيبية وان كانت لا تحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل لكنها تحتاج
اليها في تحصلها نوعا اي بالقوة مثلا فتكون الصورة التركيبية المحصلة لها نوعا جوهرا لا عرضا وجه الدفع ان المادة غير محتاجة الى الصورة التركيبية
اصلا لا في الوجود ولا في التحصل النوعي لانها كانت قبل فيضانها متحصلة بالصورة الجوهرية العنصرية وهي كافية في تحصيلها فلا تحتاج في التحصل
الى تلك الصور اصلا ساقط لان محلها هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعدنية ليس متحصلا بصورة تجعلها نوعا محصلا
وان كان موجودا وهذا انما يصح لو كان من شرط الصورة ان يقوم محلها اما موجودا بالفعل او نوعا محصلا فالحال الذي لا يفيد محلها الوجود بالفعل
ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جواهر ولكن الظاهر من كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان محل الصورة لا بد وان يكون محتاجا اليها
في شيئيته ووجوده بالفعل لا في تقومه نوعا وقد فصل حد العرض بما حل في شيء قد تمت شيئيته قبل حلوله فيه وقد احترز به عن الصورة اذ الصورة
لا تحل في شيء قد تمت شيئيته قبل حلولها فيه بل انما يصير ذلك الشيء شيئا بتلك الصورة وعلى هذا المعنى العرض هو الحال في المحل المستغني عنه

في الوجود بالفعل وظاهر ان هذا المعنى متحقق في الصور التركيبية فان المركب الممتزج غير محتاج اليها في الوجود فتكون الصور التركيبية اعراضا لا محالة
فهو يرد ان صور البسائط باقية حين التركيب وايضا لو كان تحصيل الماهية نوعا كافيا في الجوهرية فلا يكون النزاع الواقع فيما بينهم في جواز تركيب
حقيقة من جوهر وعرض معنى محصل اذ الصورة على هذا هي الحال الذي يتقوم به محله اما وجودا او نوعا محصلا والعرض ما ليس كذلك فكل ما يتركب
منه ومن جوهر ما حقيقة فهو صورة لا محالة ولا معنى للقول بكونه عرضا ثم ان المركب الممتزج مشتمل على امرين الاول البسائط والثاني وصف
الاجتماع والبسائط متقومة متحصلة بصورها غير محتاجة في تقومها الى الصورة التركيبية اصلا فانما يحتاج اليها اتصافها بوصف الاجتماع وهو
امر عرضي والحال الذي يحتاج اليه المحل في امر عرضي يكون عرضا لا صورة جوهرية قال في الحاشية يمكن بيان ذلك بان صور البسائط باقية
عند التركيب فلو كانت صور المركبات حالة في الهيولى يلزم اجتماعها مع صور البسائط في محل واحد وهو محال بالفهم السليم قيل ان اراد انه لو لم يكن
الصورة التركيبية حالة في المجموع بل في الهيولى الصرفة فاما ان يحل بسببها حصة اخرى من الهيولى مغايرة لما حصل من صور البسائط
لما ان الحصة الحاصلة من صورة المائية مغايرة للحصة الحاصلة من النارية فلا عجب حينئذ لان يقال المركب مركب من العناصر واما ان لا يحصل
بل تحل في الحصتان الحاصلة من صورة البسيط فيلزم وحدة محل الصورة النارية والياقوتية مع انها باطلة لان هيولى النار الصرفة لا صلاحية
لها للياقوتية وانما تحصل بعد التركيب قال بعض الاكابر فيه هذا بعينه وارد على حلول صور البسائط في الهيولى ايضا فان الصورة النوعية
ان حصلت الهيولى تحصلا غير تحصلها الذي حصل بالصورة الجسمية فقد صار بها الهيولى نوعا غير الجسم وان حصلت ذلك التحصل الذي جاء
من قبل الصورة الجسمية فيلزم توارد العلل على تحصل واحد ولا يمكن ان يقال حصل بالنوعية التحصل الاخص لان مثل هذا يجري في صور المركبات
او يجوز ان يكون صورها حالة في الهيولى ويكون التحصل الحاصل بها مغايرا للتحصل الحاصل بصور البسائط بان يكون هذا التحصل جزءا من الاول
ثم قال والحق عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية انها مطلقا البسائط كانت او المركبات حالة في الجسم اي المجموع المركب من الهيولى
والصورة الجسمية المتوحدة توحدا طبعيا وذلك لانها لو كانت حالة في الهيولى فالهيولى اما محتاجة الى الصور كلها فيلزم انعدامها حين انعدام
واحد من الصور واما محتاجة الى كل واحد من الصور فيلزم توارد العلل على معلول واحد شخصي واما الى القدر المشترك بين الصور فهذا القدر
المشترك اما ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جزء لتلك الصور فتكون مركبة وهي فصول باعتبار فيلزم تركب الفصل وقد اجمعوا على
بساطة الفصول فالصور ايضا بسائط اذ البساطة والتركيب لا يختلفان باختلاف الاعتبار واما تمام ماهيات الصور فتكون الصور حقيقة
واحدة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ان لا يحتاج الهيولى الى الصور انفسها فتكون اعراضا وانما يحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا
العارض جوهرا واما ليست محتاجة اصلا فيلزم ان تكون اعراضا فان الفرق بين الجوهر الحال والعرض الحال انما هو بحاجة المحل وعدمها وهذا
لا يرد عند كون المحل الجسم فانا نختار ان الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استحالة فيه لان الجسم ليس واحدا شخصيا بل هو واحد بالعموم
وانت تعلم ان الهيولى وان كانت واحدة شخصية لكن وحدتها الشخصية مبهمة وهي باقية على كل حال ولذا تصلح لقبول كل صورة مع بقائها
بشخصها وتوارد العلل على معلول واحد شخصي انما يمتنع اذا كانت وحدته غير مبهمة فالحق ان الهيولى مع وحدتها الشخصية تكون متعددة
بتعدد الصور الحالة فيها وذاتها واحدة بالذات ليس فيها اثنينية اصلا انما الاثنينية والتكثر في الصور فهيولى المتصل قبل طريان الانفصال

هي بعينها هيولى الجزء بعد طريانه بمعنى انهما امر واحد بالوحدة الشخصية المبهمة وكذا هيولى المنفصل بعد زوال الانفصال هي بعينها هيولى المتصل وانما
يبطل بالاتصال والانفصال الوحدة والكثرة العارضتان فليست الهيولى في حد ذاتها ذات حصص حتى تقوم كل صورة في حصة منها والا لم تكن
قابلة للاتصال والانفصال بل يكون للمتصل حصة من الهيولى وللمتصلين حصة اخرى منها فلا يشترك الهيولى المشخصة بعينها لعدم بقاء الحصة
المعينة مع تبدل الصور فظهر ان الهيولى مع وحدتها الشخصية قابلة للمتقابلات ومحل لكل حلية وصورة ولذا قال والتحقيق ان محل صور المركبات كالصورة
الياقوتية هو الهيولى من حيث انها متصورة بصور البسائط الجمع فالهيولى بعد كونها متصورة بصور البسائط صارت مستعدة للصورة التركيبية
وان لم تكن بنفسها او مع واحدة او اثنين او ثلاثة منها مستعدة لها وانت تعلم ان اشكال لزوم عرضية الصور التركيبية باق بعد كما لا يخفى او
اي الهيولى تحصل تصورها بالصورة ما اي بالقدر المشترك من صور المركبات التي تتصور بصورة معينة منها اي من صور المركبات والا اي ان
لم تحصل محل الصورة التركيبية المعينة التي هي تحصله قبل انضمامها اليه يلزم حلول المحصل في غير المتحصل يعني ان محل الصورة المعينة التي هي تحصيله
لابد ان يكون متحصلا قبل انضمامها اليه اذ لا معنى لحلول المتحصل في غير المتحصل وتحصله بان تحصل بالصورة النوعية التركيبية المطلقة وتتصف بها اتصافا
انتزاعيا والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قال السر فيه ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف
انتزاعي وهو لا يقتضي تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود الهيولى على وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعينة اتصاف انضمامي لوجود
الموصوف قبل انضمام الصفة والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف فان استلزمه والاتصاف الانضمامي يجب ان
يتأخر عنه كما سيأتي تفصيل ذلك قد عرفت ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف
يكون موجودا بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وههنا الصورة موجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى فلا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عنها لتمايز
وجوديهما وايضا الصورة المطلقة التي اتصاف الهيولى بها اتصاف انتزاعي اما ذاتية للصور المعينة او عرضية لها اما على الاول لا يصح القول بان الاتصاف
باحدهما اتصاف انتزاعي وبالاخرى انضمامي لان ذاتي الموجود في ظرف موجود في ذلك الظرف الا ان يبتني على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج
وعلى الثاني لا معنى للقول بان الاتصاف بها سابق على الاتصاف بالصورة المعينة لان الصورة المطلقة لا يكون موجودة على هذا التقدير
الا بتبعيتها ومنشئيتها وصفا انضماميا ضرورة ان القدر المشترك بين الصور المعينة انما ينتزع عن الصور المعينة فالاتصاف بالقدر المشترك
في قوة الاتصاف بالوصف الانضمامي فلا بد ان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انه لا يلزم من حلول الصورة التركيبية في الهيولى حال كونها متصفة
بصور البسائط حلول المتحصل في غير المتحصل كما لا يخفى على من له فهم سليم وههنا يظهر لك ان الهيولى المركبات خمس مراتب بل ست مراتب الاولى تصورها
بالصورة الجسمية المطلقة والثانية تصورها بالصورة الجسمية المعينة والثالثة تصورها بصور البسائط في هذه المرتبة مرتبتان تصورها بالصورة المطلقة
للبسائط وتصورها بالصورة المعينة لها والرابعة تصورها بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة تصورها بالصورة التركيبية المعينة انتهى قوله والموضوع
والمادة الخ المراد بالتباين ما يشمل التباين الجزئي لما مر فيه دفع لما يرد على الشارح من ان قوله والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج
الاخصين تحت الاعم يدل على التباين الكلي بينهما مع انه قد سبق ان المادة تكون موضوعا بالنظر الى الاعراض القائمة بها وجه الدفع ان المراد بالتباين
الاعم من التباين الكلي الشامل للتباين الكلي والجزئي وفيه انه ان اراد بالتباين الجزئي ما هو مصطلح اي المعنى الاعم الشامل للتباين الكلي والعموم والخصوص

من وجه فلا معنى لجعله قسيما للتباين الكلي وان اراد العموم والخصوص من وجه فانما يتم لو ثبت ان من المواد ما ليس بمخصوص اصلا وهو في حيز الخفاء فالظاهر ان يوجه بما قال الفاضل ميرزاجان ان المراد بالتباين التباين بالحيثية والاعتبار بمعنى انهما لا يصدقان على شيء واحد باعتبار واحد بل باعتبارين لاعتبار الامرين المتضادين فيهما **قوله** اما ان لا يكون آه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم ومعروض القبلية والبعدية حقيقة بالذات الاشياء المتقدمة والمتاخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاول يسمى متقدما والثاني متاخرا وهذا المعنى عندهم ليس لازما لشيء من الممكنات بل في اختيار الفاعل المختار فما اوجده مع عدم الآخر صار متقدما ثم اوجد الآخر اما معه فصار مع وجوده او مع عدمه فصار بعده وعند جمهور الحكماء امر موجود ومعروض القبلية والبعدية حقيقة متجددة متصرمة بنفسها تكون لاجزائها التقدم والتاخر بالذات وللاشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنته بهذه الحقيقة مع اتفاقهم اي اتفاق المتكلمين والحكماء على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند اهل التحقيق من المتاخرين فهو موجود متناه في هذا الطرف اي في طرف الماضي وحكم الوهم بلاتناهيه كحكمه بلاتناهي المكان فكما لا عبرة في حكمه بلاتناهي المكان كذا لا عبرة في حكمه بلاتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف الماضي فلا يتوقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ويكون قبله العدم والفرق بين قول الحكماء والمتكلمين ان القديم الزماني عند المتكلمين لا يكون مسبوقا بالعدم في الواقع والحادث الزماني ما يكون مسبوقا به في الواقع لان الاعدام والوجودات كلها واقعية عندهم فما يعدم يعدم عن الواقع وما يوجد يوجد في الواقع والسبق واللحوق بهذا الوجه موجب لتوهم ممتد غير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف على حد ولا على جزء ويكون الحادث في شطر منه وقبله عدمه في تلك المدة الغير المتناهية والحكماء قالوا لا تجدد ولا تعاقب في نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيهما عدم ثم وجد او وجد ثم عدم والموجودات كلها قديمة بهذا النحو من الوجود فالموجودات كلها قديمة دهرية وليس شيء منها حادثا دهريا والزمان الغير المتناهي مع ما فيه من الزمانيات المختصة بجزء جزء منه سواء كان منطبقا عليه او غير منطبق موجودة في نفس الامر دائما ولا فوت ولا لحوق في هذا النحو من الوجود وانما الفوت واللحوق لبعض الزمانيات من بعض بحسب الوجود الزماني التدريجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستمرا على الزمان الغير المتناهي في جانب الماضي اما على سبيل الانطباق عليه كالحركة القطعية للافلاك او غير منطبق عليها كالحركة التوسطية لها والحادث الزماني ما يوجد في شطر منه اما على سبيل الانطباق عليه او لا على سبيل الانطباق عليه فالقدماء الدهرية بعضها حادث زماني والحادث الدهري ليس بمتحقق خلافا لصاحب الافق المبين فانه زعم ان القبلية الانفكاكية التي تكون القبل بها منفكا عن البعد قد يكون بتخلل امر ممتد او طرف منه موجودا او موهوم وهذه القبلية هي القبلية الزمانية ويكون القبل بهذه القبلية في جزء من الممتد او حد منه والبعد في جزء آخر منه او حد آخر ويكون اجزاء المتصل او حد منه فاصلا بينهما وقد يكون لا بتخلل امر ممتد ولا امتداد هو من حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعد في نفس الامر وحاق الواقع بحسب تقدم العدم الصريح على ذات المتاخر مع تقرر ذات المتقدم في نفس الامر ففي القسم الاول عدم البعد ووجوده في حدين وفي هذا النحو وجود البعد في حيز عدمه نظير الاول وقوع الجسمين في مكانين ونظير الثاني وقوع الجسمين في مكان واحد على سبيل التعاقب فالمسبوق بالعدم بهذا السبق في وعاء الدهر هو الحادث الدهري والعالم كله حادث دهري والقدم الدهري مختص بذات الواجب سبحانه والمحشي اختار هذا المذهب وسمى هذا الحدوث حدوثا زمانيا حيث قال وعند المحققين القائلين بوجود الزمان وحدوثه وتناهيه في جانب

الماضي القديم الزماني هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدم في الواقع القديم الزماني على هذا التفسير بعينه القديم الدهري فان
القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في نفس الامر فعلى تقدير حدوث العالم والزمان كما هو راي المحشي القدم الدهري مختص بالواجب
سبحانه والقدم الزماني عين القدم الدهري وقد قال المحشي في بعض حواشي بحث الحادث والقديم انما سمي القديم الدهري بالقديم الزماني
ونسب الى الزمان باعتبار بعض النواعم وفيه ان ما لا يكون مسبوقا بالعدم في الواقع منحصر في الواجب تعالى على رايه والعالم مسبوق بالعدم
الصريح فليس له الا يكون مسبوقا بالعدم نوع زماني حتى يسمى بالقديم الزماني باعتبار بعض النواعم وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاكابر قدس ان هذا
الكلام لا غبار عليه ليس على ما ينبغي وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك قوله والحادث آه لم يقسم المص القديم الى هذه الاقسام اي الاقسام
التي ينقسم اليها الحادث من التحيز بالذات وغيره ولم يذكر فيها محل التحيز بالذات الذي هو الهيولى لكونها محلا للصورة المتحيزة بالذات
وحال التحيز بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بامتناع حال التحيز بالعرض لما مر من انهم قائلون بامتناع
قيام العرض بالعرض وكما انهم قالوا بامتناع حال التحيز بالعرض كذلك قالوا بامتناع محل التحيز بالذات لان محل التحيز بالذات هي الهيولى وهم قالوا
بامتناعها وكذا المتكلمون جازمون بامتناع القديم المتحيز بالذات لان القديم عندهم هو الله تعالى وصفاته وهو منزه عن التحيز وكذا قالوا بامتناع
القديم الحال فيه فلما كان لقائل ان يقول الجوهر المجرد ايضا ممتنع عند المتكلمين مع انه بين في التقسيم المجملة بقوله لا متحيز ولا حال فيه فكان له
ان يترك ذكره ايضا اجاب عنه بقوله بخلاف امتناع الجوهر المجرد فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم كالامام الغزالي رح واضرابه جزم بوجوده حيث
ذهب الى تجرد النفس الناطقة **قوله** فانه قابل للاشارة آه اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر
اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض علم ان هذا المعنى للاشارة تابع عنده لكون الشئ متصفا بالتمكن والمتصف به اولا وبالذات هو الجوهر وثانيا
وبالعرض العرض اذ ليس للاعراض امكنة مغايرة لامكنة الجواهر فلا يكون الواسطة واسطة في الثبوت بل يكون الواسطة في هذه الاشارة واسطة
في العروض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلاثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل المشير اي تعيين الشئ بالحس الثاني المعنى
الحاصل بالمصدر المراد به ثمرة المعنى المصدري كما يقال للحاصل بالمصدر ولذا فسره بقوله وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار
اليه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعيين الشئ بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعاني بعد اشتراكها في انها لا تقتضي كون المشار اليه بالذات
محسوسا بالذات لان مبنى الاشارة على القصد والتوجه وهو كما يتعلق اولا وبالذات بالمحسوس بالذات كذلك يتعلق بالذات بالمحسوس بالعرض
ايضا تفترق بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلق اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض وثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا
بان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض يقبل اي يصلح ان يتعلق التوجه اليه اولا فكذا ما هو تابع له اي للتوجه يعني الاشارة الحسية والحاصل
ان كلا من الجوهر والعرض صالح لان يتوجه اليه المشير فهو صالح للاشارة الحسية التابعة للتوجه فلا يجب ان يتعلق الاشارة اولا وبالذات بالجوهر وثانيا
وبالعرض بالعرض والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشير كالاولين وهذا يقتضي ان تكون حالة
كحالها لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بما له مكان بالذات وهو ليس الا الجوهر دون العرض اذ المكان بالذات لا يكون
الا للجوهر والعرض تابع له في المكان فيتعلق هذا المعنى اولا وبالذات لا يكون الا بالجوهر دون العرض ويرد عليه ان كون المشار اليه بانه هنا او هناك

وان کان للجوہر بالذات وللعرض بالعرض لکن لا یلزم ان یکون تعین الحس بانہ ہہنا وہناک للجوہر بالذات فان التعیین فعل المشیر ومن الجائز ان یعین
المشیر المکان بالعرض بانہ ہہنا وہناک بالذات کما ان المحسوسیة لبعض الاعراض بالذات ولمحالہا بالعرض لکن التعیین بالمحسوسیة یجوز ان یکون
بالذات للمحسوس بالعرض وہہنا ای بما ذکر من معانی الاشارة یندفع ما یتراءی ورودہ من ان الاشارة فعل المشیر وہی تخییل الامتداد والنفس
الاشارة لیست نفس الامتداد اذ الاشارة فعل المشیر والامتداد لیس من فعل المشیر فکیف یصح تفسیر الاشارة الحسیة بالامتداد الموہوم وجہ
اندفاعہ ان فعل المشیر انما ہو الاشارة بالمعنی الاول لا الاشارة بالمعنی الثانی الذی ہو الامتداد وفیہ ان المعنی الثالث ایضا فعل المشیر الا ان
یقال الحصر ہہنا اضافی بالنظر الی المعنی الثانی فافہم وان قابل الاشارة الحسیة بالذات ہو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم
فانہ محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة بہ محسوسة بالذات فلا یصح القول بان الجسم قابل للاشارة الحسیة بالذات کما صدر عن المص لان
القابل للاشارة الحسیة بالذات ما ہو محسوس بالذات وجہ اندفاعہ انہ لا یلزم للاشارة الحسیة بالذات ان یکون المشار الیہ محسوسا بالذات فی
معنی من المعانی وان ما ذکرہ الشارح ہہنا من ان قید بالذات احتراز عن العرض فانہ قابل للاشارة علی سبیل التبعیة مناف لما ذکرہ فی بحث
الحلول من حواشی شرح التجرید من ان الاشارة تکون الی النقطة والخط والسطح بالذات والی محالہا بالعرض وجہ اندفاعہ ان ما ذکرہ الشارح فی
بحث الحلول ہو الاشارة بالمعنی الاول والثانی وما ذکرہ ہہنا ہو بالمعنی الثالث **قولہ** وما ذکرہ آہ لما کان ہذا الکلام من الشارح مشعرا بان الصفات
الواجب حلولا فی ذاتہ تعالی مع ان المتکلمین قائلون بقیام الصفات بذاتہ تعالی من غیر حلول لہا فیہ اعرض عنہ وقال بل لا حلول عند المتکلمین
سوی ذلک ای سوی الحلول فی التحیز الا تری انہم لا یطلقون الحلول علی قیام الصفات بالواجب تعالی قال بعض ناظری کلام المحشی بل الصفات
عندہم احوال لیست بموجودة ولا معدومة والحلول انما یطلق عندہم علی قیام الاعراض التی ہی من اقسام الموجود **قولہ** فلا یتجہ آہ وکذا لا یتجہ
علیہ النقض بالاطراف المتداخلة بانہ یصدق علیہا تعریف الحلول لکونہا متحدة فی الاشارة مع انہ لا حلول بینہا عندہم لانہا لیست متحیزة
بالذات یعنی ان التعریف للحلول فی المتحیز بالذات کما یدل علیہ تقسیم الحادث والضمیر فی قول المص ان یختص بہ راجع الی المتحیز بالذات
والاطراف لیست متحیزة بالذات فخرجت عن التعریف ومدار النقض علی عود الضمیر الی التحیز المذکور فی الحال فی المتحیز مطلقا فحصل الجواب ان المراد منہ
المتحیز بالذات بدلالة التقسیم والضمیر فی التعریف راجع الیہ فلیس المعرف عاما حتی ینتقض التعریف بدخول الغیر بل ہو خاص وایضا جواب آخر عن
النقض تقریرہ ان المراد باتحاد الاشارة اتحادہا بحسب وجودی الحال والمحل علی ما ینساق الیہ الذہن یعنی ان یکون الحال والمحل آبیین من تعدد الاشارة
بحسب وجودیہما وہو فی الاطراف المتداخلة بحسب التداخل یعنی ہہنا قد اتحدت الاشارة بالنظر الی التداخل واما بالنظر الی وجودیہما فیصح التعدد بل
قد یقع قبل حدوث التداخل وقد یقع بعد ارتفاعہ مع ان المتکلمین لا یقولون بہا ای بالاطراف یعنی ان ہذا التعریف للمتکلمین وہم لا یقولون بوجود
الاطراف **قولہ** فالاولی ان یفسر آہ فی ہذا التفسیر ای فی تفسیر الحلول بالاختصاص الناعت شک مشہور وہو انہ ان ارید بالاختصاص
الناعت ما یصح بسببہ حمل النعت علی المنعوت مواطاة بلا واسطة ذو فبطلانہ ظاہر ضرورة ان العرض مثل السواد حال فی الجسم قطعا مع انہ
لا یحمل علی الجسم مواطاة اذ لا یصح ان یقال الجسم سواد قال بعض المحصلین من نظار کلام المحشی یحتمل ان یکون مثل السواد صفة مخصصة للعرض
ای العرض الذی ہو مثل السواد ای یکون اسود ای لا یکون محمولا بالمواطاة فالغرض النقض ببعض الاعراض فلا یدل علی انہ لا یکون فی

الاعراض حمل المواطاة اصلاً وان يكون مثالاً مخصصا واللام في العرض للجنس او الاستغراق فالحاصل ان فرداً من افراد العرض لا يحمل مواطاة فيخرج جميع افراده وهذا موافق لما قيل ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده ولكن المناسب لما سيقول المحشي من اثبات الحلول في المشتقات وحيثية ان يحمل على الاحتمال الاول فقط وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال لصاحبه يعني انه لا ريب ان المال مختص بصاحبه بحيث يصح ان يحمل عليه بواسطة ذو اذ يصح ان يقال زيد ذو مال فيلزم ان يكون المال حالاً في صاحبه بل يرد عليه اختصاص المعروض بعارضه يعني ان المعروض له اختصاص بعارضه بحيث يصح حمل المعروض على العارض بواسطة ذو اذ يصح ان يقال السواد ذو جسم فيلزم كون المعروض حالاً في العارض مع ان الامر بالعكس واجاب عنه بعض المحققين وهو المحقق الدواني بما حاصله بان المراد به اي بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفاً للآخر ومحمولاً عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر يعني ان يكون المختص هو السبب القريب لاتصاف الآخر به بان يكون هو بذاته وصفاً للآخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو يعني ان السواد سبب قريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف الجسم ومحمول عليه بواسطة ذو بخلاف المال فانه محمول على المالك لا لذاته التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة ذو دون المال فان المحمول لا بد وان يكون له علاقة بالموضوع ولا علاقة للمال بصاحبه فان المالك هو ذو التملك بالمال فهو انما يتصف بالتملك بالمال لا بالمال واعلم ان المحقق الدواني بعد ما اجاب بهذا الجواب قال والحاصل ان تصور الاختصاص الناعت اي الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد للاوصاف اختصاصاً خاصاً بموصوفاتها لا يشاركها فيه غيرها ونفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص والانحاء الآخر من الاختصاصات وبالجملة تصور الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن هيئة معلومة اذ لا غرض متعلق به وانت تعلم انه يرد عليه اولاً ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف يابي عنه فرح لا يكون المختص وصفاً للآخر لذاته يعني ان السياق والتركيبة الوصفية تدل على ان الناعتية بسبب الاختصاص فلا يصح قوله المراد بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفاً للآخر ومحمولاً عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر مراده اذ لا محل ههنا بواسطة ذو بسبب امر آخر اعني الاختصاص وثانياً ما بينه بقوله مع انه على ذلك التقدير اي على تقدير ان يراد بالاختصاص ان يكون المختص وصفاً للآخر ومحمولاً عليه بواسطة ذو لا يصدق الاختصاص الناعت على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لعدم حملها على موصوفاتها بواسطة ذو وقال في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها وهو منشأ لاتحادها معها اتحاداً بالعرض وحملها عليها حملاً بالمواطاة انتهى وفيه ان كلامه مبني على ما هو المشهور عند الجمهور من انتفاء الحلول عن المشتقات فالحمل العرضي لا يسمى حلولاً عندهم فالاولى ان يقال في جواب الشارح ان المراد بالاختصاص الناعت اختصاص به اي بسببه يصير احدهما نعتاً للآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يتصف به الشئ مواطاة او اشتقاقاً فالسواد مثلاً له اختصاص بالجسم به يصير نعتاً له بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كذلك يعني ان المال ليس له اختصاص بالمالك بحيث يكون نعتاً له بنفسه بل له اختصاص مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد ذو التملك بالمال وكذا المعروض ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العروض بسببه يصير نعتاً بواسطة ذو فيقال السواد ذو العروض للجسم وانما قال فالاولى اشارة الى ان جواب المحقق الدواني آئل الى هذا بان يقال المراد بقوله لا بسبب امر آخر ان يكون المختص وصفاً للآخر ومحمولاً عليه لذاته لا بسبب امر آخر يمكن

معروضا بالذات والمراد بالسبب الواسطة والاطلاق عليها شائع والاختصاص ليس واسطة في العروض فاندفع الايراد ان التحقيق ما افاد بعض الاكابر
ان الناعتية ليست مربوطة بايدي اسباب بل الذات لنقصان فيها لا تصلح لان تكون موجودة الا بان يكون نعتا فوصف الاختصاص
بالناعتية ما تسامح واما ان الاختصاص لازم من لوازم الذات لنقص في الذات فقد صارت الذات ملزومة للناعتية والاختصاص وصف
به لعلاقة المقارنة فاذا كانت الناعتية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون مصحح حمل النعت مواطاة او بواسطة وفي كلام المحقق
الدواني اشارة الى هذا وبهذا اي بما ذكر ان النعت ما يتصف به الشيء مواطاة او اشتقاقا فظهر ان العرض اعم من العرضي لان العرضي ما يحمل على المعروض
مواطاة وهو اما مشتق او ما في حكم المشتق في الحمل بلا واسطة والعرض عبارة عما يتصف به الشيء سواء كان الاتصاف على طريق الحمل المواطاتي
او الاشتقاقي والمشتقات وما في حكمها اعراض يصدق تعريف العرض عليها فما ظن ان الاعراض ليست الا المبادي دون المشتقات وما في حكمها ليس
بشيء اذ معنى العرض كما يصدق على المبادي يصدق على المشتقات وما في حكمها ايضا فعد احدهما من الاعراض دون الآخر تحكم كما يلوح اليه ما نقل
عن المعلم الاول قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة حنين
ابن اسحاق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن في
الدار وفي الوقت ونظائرها فافهم فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة فانه يجوز ان يكون التمثيل بالمشتقات لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار كما نبه عليه
المحقق الدواني او من جهة المسامحة المشهورة **قوله** ولا بداء لما قال المص انه لا بد من امتياز الباري عن المجرد بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم
التركيب في الباري من المشترك والمميز اورد عليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخلا في الحادث اي المجرد ومختصا به ولا يوجد في الباري
فيحصل الامتياز بين الباري والمجرد بدخول الغير في المجرد دون الباري فاجاب عنه المحشي بقوله تحقق الغير في الحادث اي المجرد من غير تحققه
في الباري لا يكفي في امتيازهما اذ على تقدير اعتبار عدمه اي عدم الغير في الباري يلزم اعتباره اي اعتبار العدم في الباري مع كونه
بين البطلان يستلزم التركيب للزوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري على الحادث
اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك مما يصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق
الباري عليه **قوله** فيلزم التركيب آه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان الثاني محصله ان كون الشيء غير متحيز ولا حال
فيه وصف للباري ولا يصلح للجزئية اصلا لكونه سلبا وكلما هو وصف للشيء يكون خارجا عنه ولا يمكن التركيب منه فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه
لان صفة الكل صفة لجميع الاجزاء فعلى تقدير كون المجموع مركبا منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه ايضا بل هو راجع الى اجتماع
النقيضين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصفا يقتضي الخروج وقد يقرر بان الوصف المذكور عارض للباري والعارض لا بد وان
يكون مسلوبا عن مرتبة نفس المعروض وعلى تقدير كونه جزءا يجب ثبوته في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا ومسلوبا في مرتبة واحدة
وهو اجتماع النقيضين والحق ان امتناع كون الوصف جزءا ضروري قال في الحاشية ان اريد بالوصف مبدء محموله يعني ان اريد بالتجرد وما يفهم
من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد به مبدؤه فالجواب ان التجرد سلب بسيط ومبدؤه خصوصية الذات وهي غير مشتركة فلا يلزم التركيب
قوله او حدوث آه لفظ او لمنع الخلو لا لمنع الجمع يعني ان حدوث الحادث وقدم القديم من لوازم حقيقتهما فلو تشاركا في الحقيقة لزم قدم

الحادث وحدوث القديم معاً فلا يجوز ان يكون لفظاً ولمنع الجمع بل هو لمنع الخلو **قوله** تحقيق آه اعلم ان الظاهر من كلام القوم ان النزاع
فی كون الوجود بديهياً او نظرياً مبني على ان له حقيقة سوى مفهومه ولها افراد موجودة ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او الياس عنه
ومن مال الى الثاني حكم بالبداهة والمتاخرون ادعوا البداهة فی ان صدق الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية على ما عدا حصصه مستحيل
فلا يصح كون الوجود صادقاً على حقيقة تكون نظرية او مايوسة ولذا قرر البعض النزاع بان الوجود بمعنى ما به الموجودية ومبدأ الآثار اما
نفس مفهومه المصدري او شئ آخر يكون منشأ لانتزاعه وان لم يصدق عليه فمن قال بالاول حكم ببداهته لان بداهة المعنى المصدري
ضرورية لا خفاء فيها ومن قال بالثاني حكم بانه نظري او مايوس عنه ولما كان النزاع بهذا الوجه يناسبه ان يذكر المبنى فی دليل كل فريق
ولم يتعرض لها احد اعرض المحشي عن تحرير النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري الانتزاعي
والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين فالنزاع بين قائلي البداهة والقائلين
الآخرين لفظي وبين قائلي النظرية وقائلي المايوسية معنوي ويرد عليه ان النزاع اللفظي بعيد عن شان المحصلين اذ يلزم مع عدم فهم كل
مراد الآخر مع استمرار النزاع والبحث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على هذين المعنيين ما قال الشيخ الرئيس فی الهيات
الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد
به معنى الوجود الاثباتي الذي هو المعنى المصدري للوجود لان الوجود الخاص منشأ لانتزاع الوجود الاثباتي المصدري فان لفظ الوجود يدل
على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة الشئ وذاته والاول على قسمين الاول الوجود العام وهو الاثباتي
والثاني الوجود الخاص وهو وجود كل حقيقة بخصوصها واعلم ان كلام الشيخ دال صريحاً على ان الوجود الخاص عين الماهية وهذا وان كان حقاً
اذ الوجود الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري نفس الماهية على التحقيق كما سيجئ ان شاء الله تعالى لكنه مخالف لما ذهب اليه الشيخ من
ان الوجود بمعنى منشأ انتزاع الوجود المصدري صفة زائدة على الماهيات عارضة لها وغاية التوجيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان المراد
بالحقيقة ما به الواقعية والمعنى ان كل امر له ما به الواقعية به يصير تلك الماهية اي يتقرر فللمثلث ما به واقعيته به يتقرر المثلث وهذا اي ما به الواقعية
الوجود الخاص فافهم ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنه بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم فی الذهن عند انتزاعه عن الماهيات
وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا نعني بكنهه غيره وهكذا قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني واورد عليه المحقق الدواني بانه ليس امراً مجعولاً
فيجوز ان يكون كنهه انتزاعياً آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان ينتزع اولاً ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم
ما له علاقة مع المنشأ بحيث يصح انتزاعه عنه ولا بعد فيه اصلاً ومن ادعى بطلانه فعليه البيان والحاصل ان كون الوجود امراً انتزاعياً
لا يستلزم البداهة لان ما يرتسم فی ذهننا من معنى الوجود وان كان بديهياً لكن لم يثبت انه كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكنه بديهي
او يجوز ان يكون كنهه انتزاعياً آخر وقال فی بعض حواشي الحاشية القديمة الكلام فی كون الوجود متصوراً بالكنه وكونه انتزاعياً لا يدل
على ذلك اذ معنى الانتزاع يرجع الى ادراك شئ من امر آخر بضرب من التحليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن الماهية وادركنا الوجود بوجه
من الوجوه العرضية لكونه منشأ الآثار مثلاً كان الوجود منتزعاً بوجه كما اذا حاولنا معرفة الانسان وادركناه بالضاحك كان ذلك

اور ما كان بوجه فلا فرق في ذلك بين الوجود والخارجي ما امتنع ومن هنا الفرق فليس يتبين وعلى هذا يكون القول بان كنه الوجود ليس الا ما يرتسم
في الذهن جزئيا في النظرية الا ان يقال انه لا فرد للوجود بالمعنى المصدري سوى الحصة ولا كنه له سوى مفهومه الحاصل في الذهن معه فتصوره
لكنه بديهة وانكاره مكابرة ثم دعوى بداهة جميع الانتزاعيات كما يظهر من كلام المحشي في مواضع غريبة واستلزام الاختراعية الا بالكمال [illegible]
عليه كلام المصنف لا سبيل له صحته وتصور الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود بالمعنى المصدري بالكنه ممتنع او كسبي فانه
ان كان جزئيا حقيقيا واجبا لذاته فتصوره ممتنع والا فكسبي قال بعض الاكابر فيه يعني ان النزاع بين قائلي الكسبية والقائلين [illegible] معنوي فانه
في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ثم فرعه على خلاف [illegible] هو انه عين الواجب تعالى او امر مغاير له قائم بالماهيات وعلى الاول
يكون تصوره ممتنعا وعلى الثاني يكون نظريا ويرد عليه انه لو كان المبني ما ذكر لتعرض له احد الفريقين في دليله ايضا ودليل قائلي المكسوبية
ينتج استحالة التصور على تقدير كونه قائما بالماهية ايضا والقول بان الدليل لعله من مخترعات المتأخرين مما لا يلتفت اليه ثم المحشي بان بعد تصور
الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصود من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لو كان بديهيا لا يعرف الا تعريفا لفظيا ودفع ما يورد
عليه ان الكلام في بداهة كنهه وهو لا يمنع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بديهيا ولا يلزم من بداهة الكنه بداهة الرسم وليس المراد
من تصور الشيء بالكنه ما هو المصطلح عنده وهو تصور الحد بان يجعل مرآة للمحدود بل تصور الكنه اعم من التصور بكنه الشيء وبالكنه المصطلح وحاصل
كلامه ان بعد تصور كنه الشيء او تصوره بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر لانه ان حصل بالرسم
ذلك التصور يلزم تحصيل الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك التصور بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون
التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء المأخوذ مع الوصف والتعريف يكون تعريفا له اي للشيء المأخوذ مع الوصف لا له من حيث هو
فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتأمل ملا الفضل اورد عليه بانه ان تم لا يمنع الرسم ولا يصح الا
الا قبل معرفة الكنه ولا بعده لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه لان الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف به المحشي فلا يقصد الا معرفة وجه من وجوهه فلم يكن
المرسوم ذلك الشيء والجواب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصلا من قبل بطريق الكسب المقصود من الكسب في باب التصورات
تحصيل كنه شيء او معرفته بوجه [illegible] اجلوا من الترسيم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فاما تحصيل الكنه الذي لم يكن حاصلا من قبل فهو غير
الا ان المعروض حصول الكنه واما تميزه عما عداه وقد كان حاصلا باتم وجه بخلاف الترسيم قبل معرفة الكنه وههنا مباحث طويلة الاذيال تركناها
لوجوب الاطالة والاملال **قوله** وهذه الوجوه آه لما كان محصل كلام الشارح ان بداهة تصور الوجود وصفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة
بالبرهان اذ الاوصاف الخارجية يمكن فيها النظرية فيجوز ان يكون بداهة تصور الوجود التي من الاوصاف الخارجية نظرية وجميع الاختلاف
فيها فيمكن ان يكون هذه الوجوه استدلالات اورد عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله بمجرد
الالتفات انه حصل بلا كسب فاي حاجة الى الاستدلال محصله ان البداهة والنظرية من الوجدانيات اذ يعرف بمجرد الالتفات
الى الصورة انها حصلت بلا نظر او بالنظر فلا يحتاج الى الاستدلال واجيب عنه بانه نعم ان البداهة والنظرية من الوجدانيات يعرف
بمجرد الالتفات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الالتفات الى كيفية الحصول من البداهة والنظرية اذ قد تحصل صورة

في النفس لا يلتفت الى كيفية حصولها في اول الامر ولهذا تحصل صورة اخرى ولا تلتفت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور وتطاول
المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في البعض يعني بعد تطاول المدة وتكثر الصور التبس على النفس عند الالتفات كيفية حصول بعض
الصور ولا يعلم انها حصلت بلا نظر او بالنظر لان العلم بها في اول الامر وان كان سهلا لكن بعد طول المدة وكثرة الصور عسير جدا فاحتاجت الى
الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالالتفات في اول الامر حصولها بلا نظر او بالنظر فبعد طول المدة وكثرة الصور يمكن الالتباس ايضا ولا وجه لتخصيص
عدم الالتفات في اول الامر والحق ان سبب الاشتباه ليس منحصرا في عدم الالتفات الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان
عرف البديهي لازالة الخفاء ثم بعد تطاول المدة اشتبه ان هذا التعريف كان لتحصيل النظري او لازالة الخفاء فالتبس على النفس حال ما عرف
لاجله من البداهة والنظرية ثم هذا الجواب كما افاد بعض الاكابر قدس سره وان كان صحيحا في البديهيات والنظريات الاخر غير الوجود والمصدري
لكن عسى ان لا يصح فيها اذ لا اشتباه هناك والانكار مكابرة وانت خبير بان بداهة البديهي ونظرية النظري يعلم بالالتفات ولا يلتبس الحال
فلا يلزم نظرية تصور بداهة الوجود فلا يحتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا لكان تصوره تصورا بالكنه الذي هو حده مع
تغايرهما بالاجمال والتفصيل وان كان بديهيا كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله في النفس لا اشتباه في بداهته
ونظريته والحاصل انه كلما يلتفت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرآة لملاحظة مجمل غير حاصل فهو علم الشيء بالكنه وهو من خصائص
النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرآة فهو العلم بكنه الشيء وهو من خصائص البديهي وهذا يجري في كل تصور بديهي بداهة او نظرية
والكلام في التصور فلا يرد انه لا يجري في التصديق واجيب عن اعتراض المحشي بوجوه منها ان بعد كون الصورة الحاصلة مرآة لملاحظة مجمل
ان حصل الصورة المجمل في الذهن كما هو مذهب الجمهور فيجوز ان ينسى الكاسب ويبقى المكتسب لان الكاسب علة معدة فيجوز ان لا تبقى مع
المكتسب وبعد تطاول المدة يبقى الاشتباه في انه هل كان هناك كاسب فنسي او حصل بلا كاسب فيبقى المكتسب مشتبه الحال في البداهة والنظرية
وان لم يحصل صورة المكتسب فهو توجيه كلام القوم بما لا يرضون به ومنها انه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال ثم
ان زال التفصيل وبقي الاجمال حصل الاشتباه قطعا ويرد عليه ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل ويجعل مرآة لملاحظة وفي صورة حصول
التفصيل بعد الاجمال وبالعكس هل جعل التفصيل مرآة لملاحظة ام لا على الثاني كلا العلمين بديهيان وعلى الاول العلم الذي حصل بآلة
الاستحضار نظري في ملاحظة المجمل المنعقد عنها اليه بآلة الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال بنفسه ضروري لعدم وجود آلة الالتفات
ولا باس في كون شيء واحد بديهيا في ملاحظة ونظريا في اخرى وقرر بعض الاعاظم شرح الصدر روحه في حواشي الحاشية القديمة بان العلم بالكنه
قد ينقلب الى العلم بكنه الشيء بان يصير الحد التفصيلي مجملا وينقطع الالتفات اليه وهذا العلم نظري قطعا ثم يبقى الاشتباه في العلم بكنه الشيء الذي
هو البديهي في انه حصل بعد صيرورته ملحوظا بتفصيله الذي هو الحد فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديهيا ولا يرد عليه الايراد المذكور اذ
في صورة الانقلاب يصدق النظري على المجمل فان المجمل ههنا هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صار مجملا بالانقلاب ثم يبقى الاشتباه في العلم
بكنه الشيء ومنها ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية فجعل مرآة فهو نظري
وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فهو بديهي من قبيل حصول القضية الحدسية بالحدس فبالالتفات انما يعلم ان التفصيل مرآة

وبهذا القدر لا يفيد النظرية والا يلزم بعد تطاول الزمان انه حصل بالحركة امر لا يبقى الاشتباه فيه الى اصل منع اختصاص العلم بالكنه بالنظري بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس ثم لما ورد المحشي الجواب المذكور بان العلم ببديهة البديهي ونظرية النظري يحصل بالالتفات ولا يتطلب اصلا فلا يلزم نظرية بديهة الوجود ولا يحتاج الى الاستدلال اجاب عن الايراد المذكور من عند نفسه وقال فالاولى في الجواب ان يقال لا يلزم من حصول الشيء بعد النظر كونه نظريا يعني ان البديهة ليست من الوجدانيات حتى يعرف بمجرد الالتفات الى كيفية حصول الشيء كونه بديهيا او نظريا لم لا يجوز ان يعلم انها حصلت بالنظر ولا يلزم من حصول الشيء بالنظر كونه بديهيا فان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر اما انه يحصل بغير النظر او ما يحصل النظري بالنظر فيجوز ان يكون بديهة تصور الوجود ونظريته الحصول بغير الكسب لا يستلزم البديهة فيستتبع الحال نحتاج في اثبات بديهة الوجود الى الاستدلال وانت تعلم ان قوله فالاولى يدل على انه يمكن ان يؤول الجواب المذكور الى جوابه مع انه لا يمكن ارجاعه الى هذا الجواب اذ لا مناسبة له مع جواب المحشي اصلا وتصحيح الجواب المذكور بان المراد بالبديهة في مسئلة بديهة تصور الوجود بديهة بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحتمل الخفاء اطلاقا للعام على الخاص وهذا النحو من البديهة لا يعلم بملاحظة كيفية الحصول غاية البعد وعبارة المحشي آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى واعلم انه قد اشتهر ان النظري ما يتوقف حصوله على النظر حصوله عليه واورد عليه بان المطالب كلها يحصل لصاحب القوة القدسية من غير نظر فلم يتوقف حصول معلوم على النظر معنى التوقف ان لا يمكن حصول الشيء بدون آخر وههنا قد امكن الحصول بدونه واجاب عنه المحشي بقوله وتحقيق ذلك انه عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج يعني انه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي اعني الاحتياج بمعنى لولاه لامتنع بل المراد بالعلاقة المصححة لدخول الفاء وهو الترتب بمعنى انه اذا وجد فوجد فمجاز حصول النظري بالنظر صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ولما امكن اعادة الايراد عليه بان النظري ما يترتب حصوله على النظر وحصوله لصاحب القوة القدسية لا يترتب على النظر فلا يصدق تعريف النظري عليه اجاب عنه بقوله والمراد بالحصول في تعريف النظري يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول لا ماهيته فان تحقق فرد فما يترتب حصوله على النظر يصدق يترتب فرد من الحصول النظري فرده لصاحب القوة القدسية ان فردا من حصوله وان كان في الفاقد للقوة القدسية يترتب على النظر في تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق لانه لا يترتب فرد من حصوله على النظر على ما يقتضيه التقابل بين البديهي والنظري فالنظري يترتب على النظر وغيره والبديهي لا يترتب على النظر اصلا ولنا اخذ الحصول المطلق في تعريف البديهي لانه انما ينتفي بانتفاء جميع الافراد ويرد عليه وجوه الاول ما ذكره بقوله لا يقال كثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات اي كالقضايا المحسوسة والقضايا الحدسية يمكن ان يحصل بالنظر مثلا زيد حادث لانه متغير وكل متغير حادث فلا يصدق عليه تعريف البديهي بما لا يترتب فرد من حصوله على النظر واجاب عنه بقوله لانا نقول المحسوسات قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن يعني ان القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة الحواس او بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن محسوسات وحدسيات فالحكم الذي حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر واذا الحكم فيها بواسطة الحواس او الحدس بمشاهدة القرائن

بل بواسطة النظر فلم يكن من المحسوسات والحدسيات ويصدق عليها انه يترتب حصولها على النظر والحاصل ان العلم الذي حصل من المحسوسات والحدسيات من جهة الحس او الحدس غير العلم الحاصل فيها بطريق النظر والاول يمتنع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني يمتنع حصوله لاحد بغير النظر

قال في الحاشية العلم الاحساسي مثلاً سواء كان تصوراً او تصديقاً يحصل بمعونة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات

المعدودتين في البديهيات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلم لان العلمين لكن لكنه غير مسلم عند المحشي لان النظرية والبداهة عنده صفتان للمعلوم وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحسي والحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس او الحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه حصل بالحس او الحدس فقد ترتب وتوقف بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون بديهيا الوجه الثاني من الايراد ان كان مراد المحشي تجديد الاصطلاح في معنى البديهي والنظري فلا كلام لنا معه فانا انما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان المقصود ان البداهة والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره فباطل لان القوم قد استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل وهو لا يصح على تقدير حصول نظري من غير نظر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها ليس بنافع فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقد القوة الحدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل نظري لصاحب الحدس والتجربة والوجدان الصحيح باحد هذه الاشياء ولغيره بالنظر ولا تحصل نظريات آخر باحد هذه الاشياء بل بالنظر وينتهي سلسلة اكتسابها الى نظري حاصل من غير نظر الثالث ان المحشي قد جزم ههنا ارادة الحصول المطلق في تعريف النظري وفي حواشي شرح التهذيب جزم بكون المراد منه مطلق الحصول ففي كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول والحصول المطلق كلاهما بتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانهما انما يتحققان بتحقق فرد فقد صدق الحكم بتحققهما لتحققه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا ينتفي تحققه الا بانتفاء تحقق جميع الافراد فقد صدق على البديهي انه لا يتحقق حصوله المطلق بالنظر على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان انتفاءه يتصور بانتفاء فرد وبانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشي شرح التهذيب ان المراد في تعريف النظري مطلق الحصول فانما هو لكفايته لا لعدم جواز ارادة الحصول المطلق فاندفع الاضطراب واعلم انه لما كان النظري ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل احد والبديهي ما لا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولذا قال وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين

ان البداهة والنظرية تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مؤول او مردود فعليك بالتأمل الصادق قال في الحاشية تمكين بان التأمل

بانه يجوز ان يكون المحسوسات او الحدسيات بديهيتين و نظريتين في وقتين لانهما قبل حصولهما بالحواس والحدس يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان

نظريتين وبعد حصولهما بالحواس والقرائن لا يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان بديهيتين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام دال على ان امكان الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحينئذ يمكن الحصول بالنظر وحينا يمتنع وهو مع انه فاسد لان الامكان من اللوازم لا يبطل من الممكن اصلاً يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي وقت آخر بديهيا حقيقة فيلزم التهافت بين هذا القول والقول السابق

ولذا قال بعض الاكابر قدہ ان معنى التاويل فيه انه لما حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلا فهو وان كان نظريا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم البديهي مجازا لما قد حصل بغير النظر فشابه البديهي ثم قال فينبغي ان يحمل كلام المحشي على ما قلنا من وجه التاويل وفيه تامل اذ كلام المحشي غير دال على ان اطلاق البديهي ههنا على المجاز وقال البعض ان معنى التاويل ان الحيثية مرادة في تعريف البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على النظر من حيث انه حصل بلا نظر فالحدسيات والحسيات قبل حصولهما بالحدس والحس نظريات من حيث الذات لا ان انفسهما مما يتوقف بعض انحاء حصولهما على النظر فهي نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وهما من حيث انهما حصلا بالحدس والحس بديهيان لا يمكن ان يحصلا بالنظر فهما بديهيان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم يختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وعلى هذا يندفع الايرادات بحذافيرها لكن يرد عليه انه على هذا يفوت اصل مدعى المحشي من جواب الايراد المذكور لان مقصود المحشي ان الحاصل بلا نظر تشتبه الحكم بمجرد الالتفات اليه بكونه بديهيا كما زعم المورد فيحتاج الى الاستدلال وعلى هذا اذا لاحظ الذهن كيفية الحصول وعلم انه حصل بلا نظر فقد ظهر البداهة لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال واجيب عنه بان مجرد الالتفات لا يكفي في الحكم بالبداهة كما زعم المورد بل لابد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر بهذه الحيثية قال بعض الاكابر قدہ هذا ليس بمقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البداهة طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي والالتفات الى كيفية الحصول يعلم بداهة البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون لحكم نظري ثم التوجيه بهذا النمط مع انه تكلف صريح يتبرء عنه ظواهر عبارات المحشي لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحيثية تقييدية فان الحيثية التعليلية لا تفيد لانه يلزم ح كون معلوم واحد نظريا بالذات وبديهيا بسبب عروض حيثية فاما مع بقاء نظريته او بانسلاب النظرية عنه والاول بديهي البطلان والثاني يوجب ان يختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحيثية تقييدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بلا نظر اي هذا المجموع وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم الحيث بهذه الحيثية والا فيحصل بالحدس امران المعلوم نفسه وهذه الحيثية ثم انه يختلف موضوع النظرية والبداهة اذ موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البداهة المعلوم الحيث بهذه الحيثية وقد صرح المحشي وغيره بان موضوع النظرية والبداهة واحد كلاهما ممكن التعاقب عليه وبالجملة توجيه كلام المحشي بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفساد وهذا كلامه الشريف وهو في غاية المتانة **قوله** ان المطلق آه المقيد على وجهين الاول الطبعية المأخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد والتقييد داخلا ويقال له الفرد بالمعنى الاخص وقد يطلق عليه الفرد الاعتباري والثاني الطبعية المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه امر ما معتبر مع الطبعية داخلا والقيد خارجا ويقال له الحصة ليس المراد حصر الحصة في الطبعية المضافة الى القيد لانه كما ان الطبعية المضافة الى القيد حصة كذلك الطبعية الموصوفة بالقيد ايضا حصة وكذا المطلق يوخذ على وجهين الاول الطبعية من حيث الاطلاق ويقال له الطبعية المطلقة والثاني الطبعية من حيث هي هي ويقال له مطلق الطبعية والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة انما لم يرد الفرد لاشتماله على القيد واثبات بداهته لا يخلو عن دقة ومطلق الطبعية انما حمل المطلق على مطلق الشيء دون الشيء المطلق لان قيد الاطلاق ماخوذ فيه فلا يصح تقييده اذ اعتبار الاطلاق ينافي التقييد قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين

وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الا الشخص المكتنف بالعوارض الخارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق والمقيد على الوجهين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو الشخص المكتنف بالعوارض الخارجية ويخترع العقل عنه المطلق والمقيد على الوجهين فالمطلق امر انتزاعي اعتباري ليس بموجود في الخارج واما المقيد فقد يلاحظ بانه مجموع مركب من المطلق ومن امر آخر هو القيد وهو الفرد وقد يلاحظ بانه المطلق المضاف او المطلق الموصوف وهي الحصة فالمقيد على كلا الوجهين تعبير وعنوان للشخص الذي هو موجود في الواقع ومكتنف بالعوارض بحيث لا يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ففي الخارج شيء واحد ممتاز بالوجود بنفسه عن الاغيار لكن العقل يحلله الى شيئين شيء به الاشتراك وشيء به الامتياز فالمطلق والمقيد على كلا الوجهين اعتباريان لتوقفهما على اعتبار العقل واختراعه وبالجملة عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة وعلى الوجه الثاني فردا ومعنون المقيد يسمى شخصا فالحصة والفرد اسمان للعنوان والملاحظ والشخص اسم للمعنون والملحوظ لا يقال المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص فكيف يمكن ان يقال ان معنون الحصص مطلقا عبارة عن الشخص لانا نقول تلك الافراد لكونها انتزاعيات لا بد لها من منشأ متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظه اذ انتهاء كل انتزاعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو منشأ انتزاعه ومعنونه فتامل فان قلت على هذا لا يصح التقسيم بان المقيد ان كان القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ففرد وان كان التقييد داخلا والقيد خارجا فحصة وان كان كلاهما خارجين فشخص اذ مقسم هذه الاقسام على هذا ليس امرا واحدا قلت هذا التقسيم ليس تقسيما حقيقيا بل معنى هذا التقسيم ان عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة وعلى الوجه الآخر فردا ومعنونهما يسمى شخصا فلا يرد ان التقييد ان كان داخلا في عنوان الحصة دون المعنون فنوعية الكلي بالنسبة الى الحصة كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحا لكن لا يصح القول بكون الشخص موجودا خارجيا وكون الحصة امرا اعتباريا لما هو والمرعي المستتم مع كون التقييد داخلا في عنوان الشخص ايضا وان كان التقييد داخلا في معنون الحصة فيصح الفرق المذكور بينها وبين الشخص لكن لا يصح نوعية الكلي بالنسبة الى حصصه لانه مبني على ان تقسيم المقيد اعني الطبيعة المأخوذة مع القيد الى الحصة والفرد والشخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منها عنوانا ومعنونا على حدة مع ان الامر ليس كذلك والا يرد ايضا انهم صرحوا ان كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية التقييد للحصص اذ الكلي ح لا يكون تمام ماهية الحصة بل يكون جزءا منها اذ المراد بالحصص معنوناتها التي هي الاشخاص والتقييد جزء لعنوان الحصص دون معنوناتها ولا ريب ان كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى اشخاص نفسه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى اشخاصه مطلقا بل يكون اما نوعا او جنسا او فصلا او عرضيا فتامل ولا تزل **قوله** وهو متصور آه لا يقال بطريق الاعتراض على قول المص الوجود جزء الوجودي وهو متصور بالبداهة وجزء البديهي بديهي ان التصور والبداهة مختصان بالعلم الحصولي وعلم النفس بوجودها علم حضوري بما تقرر عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لانا نقول الوجود امر انتزاعي ولا بد في الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الا بوجود المنشأ ولا يكون موجودا في الذهن الا بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له حصول في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري الصفات العينية لوجودها بلا انتزاع المنتزع ووجود النفس من الصفات الانتزاعية لما تم ورد المحشي

على كلام الشارح بقوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء تمثله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال يعني ان وجودي خاص وكنه الخاص قد يحصل في الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال وبداهة الخاص يجوز ان يكون بصورة اجمالية فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بديهيا اذ لم يلزم من تصور الكل بالبداهة بداهة تصور جزئه فقد ظهر ان الدليل غير تام او محصله ان الوجود جزء الوجودي ووجودي متصور بالبداهة فيكون الوجود متصورا بالبداهة اذ جزء المتصور بالبداهة بديهي وظاهر ان كون جزء المتصور بالبداهة متصورا بالبداهة غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بديهيا كان المطلق بديهيا والوجود جزء من وجودي المقيد وله صورة تفصيلية فقط فاذا كان المقيد بديهيا كان المطلق بديهيا قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارجي لمفهوم المقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق محال لا يتصور وانما قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وحمل كلامه عليه بان يراد من قوله وجودي المقيد ولا بد له من لفظين دالين على المطلق والقيد فلا بد من تصور المطلق ممتازا عن القيد واورد عليه بعض الاكابر قدس سره بان القول بكون المطلق جزءا خارجيا مشكل فان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق محمول على المقيد ثم قال والحق ان الكلام غير موقوف على كون المطلق جزءا خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق الذي اعتبر معه القيد فالتقييد ملحوظ فيه التقييد لكونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظته بملاحظة الحاشيتين من تصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته هذا كلامه الشريف ولا يخفى انه صرح في ان المقيد صورة تفصيلية ولا بد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا وملاحظتها فلا بد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته سواء كان جزءا خارجيا او لا والحق ان المقيد عبارة عن المركب التقييدي والمركب التقييدي سواء كان حصة او فردا عبارة عن مرتبة التفصيل وكلما هو ملحوظ بلحاظ واحد فهو خارج عن معناه فاجزاؤه في مرتبة التفصيل كل واحد منها ملحوظ بلحاظ على حدة وجود بوجود على حدة فكل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان الموصوف والصفة مثلا متحدين في نحو آخر من الوجود ولذا يحمل احدهما على الآخر اذ الحمل عبارة عن اتحاد المتغايرين في مرتبة اللحاظ في الواقع فالمتغايران من حيث انهما متغايران في مرتبة التفصيل ليسا متحدين ولا يحمل احدهما على الآخر فهما من الاجزاء الخارجية له وكما ان اجزاء المركب التقييدي اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية كذلك اجزاء القضية اجزاء خارجية لها وليست اجزاء ذهنية اذ لا بد من اتحادها وجودا والاتحاد بين المقولات المتباينة محال بناء على اصولهم واما اتحاد المحمول مع الموضوع فليس الا في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية والقضية عبارة عن مرتبة الحكاية الذهنية وفي هذه المرتبة كل من الموضوع والمحمول ملحوظ بلحاظ على حدة فوجود كل مغاير لوجود الآخر في هذه المرتبة وان كانا متحدين في نحو آخر من الوجود فتامل وما قيل لابطال ما ذكر من ان جزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا انه لا بد في تصور كنه الشيء من تصور اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالغة ما بلغت يعني ان علم المتصور بالبداهة علم بكنه الشيء ويجب في العلم بكنه الشيء من تصور اجزائه الاولية او تصور جميع اجزائه بالغة ما بلغت فلا بد ان يكون جزء المتصور بالبداهة متصورا ساقط اذ لا يجب في تصور كنه الشيء ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا ما بلغت بل يلزم حصوله على وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولية ايضا على سبيل الامتياز والانحياز فضلا عن اجزائه الثانوية وغيرها فلم يجب في العلم بكنه الشيء تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والحاصل ان الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا

في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض لكونه آلة للالتفات مقصور الوجه في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه
بالكنه او بالوجه فلا يكون اجزاء الوجه متصورة اصلا سواء كانت اولية او بالغة ما بلغت والا اي لو كان الوجه في هذا التصور متصورا
بالكنه لكان المقصود بالعرض يعني كنه الوجه مقصودا بالذات لكونه ذا الكنه والمعلوم بالذات اعني كنه الوجه معلوما بالعرض في تصور
واحد وهو تصور ملاحظة ذي الوجه وتصور واحد هو تصور الكنه بالكنه والحاصل انه لو كان تصور الوجه تصورا بالكنه لكان الوجه
ذا الكنه وذو الكنه في التصور بالكنه مقصود بالذات ومعلوم بالعرض فيلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم
بالذات معلوما بالعرض في قصد واحد وتصور واحد واورد عليه تارة بان اللازم ليس بمحال اذ ان كون الشيء مقصودا بالنظر
الى شيء وغير مقصود بالنظر الى آخر وكذا التصور ليس بمحال والجواب ما افاد بعض الاكابر قده ان معنى مقصودية بالذات كونه ملحوظا
ومرئيا وهذا يقتضي ان لا يكون حاصلا ومعنى المقصودية بالعرض كونه ملاحظا بالتبع ومرآة للغير [illegible] اصلا فلو عرض
تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون [illegible] ومرئيا فيلزم ان يكون حاصلا غير حاصل وملحوظا وغير ملحوظ وتارة [illegible] على ما ذكر ان لا
يكتسب نظري من نظري منتهيا الى البديهي لان العلم النظري عنده منحصر في العلم بالوجه والعلم بالكنه [illegible] فيهما
بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري عن نظري ويمكن ان يقال ان المحشي مع ذلك في قصد واحد وتصور واحد وههنا اي في كسب
نظري عن نظري الكسب متعدد فيها ايضا متعددان وبه اي بما ذكر المحشي يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء لانه
ان كانت الصورة الحاصلة من الشيء مرآة لملاحظته ومتحدة معه بالذات مغايرة له بالاعتبار فالعلم بالكنه وان لم تكن مرآة لملاحظته
مع اتحادها معه بالذات فالعلم بكنه الشيء وهذا على راي المحشي من عدم حصول صورة المحدود في الذهن واما على راي الجمهور من حصول
صورة المحدود مغايرة لصورة الحد فلا وجه لهذا الفرق اصلا فان المنكشف ح المحدود بصورته الاجمالية التي لذي الكنه في الاول
باعداد الحد وفي الثاني من غير اعداده وهذا ليس فرقا في نحو الادراك والعلم ومن ثمه تراهم لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه وبه نظر ان
لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء وذلك لان العلم حقيقة هو الحاصل في الذهن بالذات وفي العلم بكنه الشيء يحصل نفس الشيء واما
في العلم بالكنه فانما يحصل ما هو مرآة له ولا يحصل الشيء بنفسه وانما هو ملتفت اليه هذا ولعله يحتاج الى لطف القريحة قوله فلا بد من الانتهاء
الخ اعلم ان المص ذكر في التنزل الاول بداهة التصديق بالوجود حيث قال الى دليل والدليل نهاية [illegible] في التصديق [illegible] مطلوب بدليل
المطلوب بداهة تصور الوجود فحمل الشارح قوله الى دليل اي الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري واعترض عليه المحشي بان حمل الدليل
على الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري بعيد لان اطلاق الاخص على الاعم المتحقق في المباين بعيد عن الفهم ولا ينطبق
عليه ما ذكره المص الجواب اي في جواب التنزل الاول بقوله فانا نستدل بصدق المقدمتين آه فان الصدق والمقدمتين انما تستعملان
في القضايا دون التصور السانح الا بالتكلف وهو ان يحمل على التنظير كما بينه الشارح بقوله والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل
لا بالعلم بوجودها الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف ثم لما حمل الشارح قول المص في التنزل الثاني
لا دليل عن سالبتين على التنظير اي كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى

الثبوت فلا يبقى المعرف من مفهوم وجودي اعترض عليه المحشي بقوله والبعد منه حمل قوله ولا دليل عن سالبتين على ما حمل لان حمل الكلام على
التنظير بحيث يذكر النظير فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المباين في غاية البعد واما حمل التصور على التصور المطلق المرادف للعلم المتحقق
في ضمن التصديق وحمل قول المص وجودي على قضية انا موجود كما حمله الفاضل ميرزاجان ظنا منه ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف
الى الموضوع شائع قبيحا اذ لا بد على هذا التقدير ان يراد بقوله وجودي انا موجود وان يراد بالتصور في قوله وهو متصور بالبداهة التصور
المطلق المتحقق في ضمن التصديق ليصح اطلاق التصور على تصديق انا موجود يعني هو مصدق بالبداهة وهو بعيد عن الفهم لانه خلاف
الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائعا لان التصور المضاف الى غير القضية يتبادر منه التصور فقط
فارادة التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق من التصور فقط اطلاق للاخص على المطلق المتحقق في المباين وهو بعيد جدا ويأبى عنه
قوله في الجواب قبل التنزل انا لا نسلم آه لانه ح يكون الجواب بمنع مقدمة لم يدعها المستدل وتطبيقه عليه اي تطبيق قول المص انا لا نسلم ان
وجودي حقيقته بكنهها متصورة بالبداهة على حمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق تكلف اذ يحتاج فيه الى ان يحمل
وجودي على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية وكنهها على كنه اجزائها ومتصورة على مصدقة فالاولى في توجيه الكلام ان لا يؤول
بل يترك على ظاهره ويجعل التنزل تنزلا الى التزام كسبية تصور وجودي المستلزم لكسبية التصديق بانا موجود على زعم المستدل يعني ان
المستدل زعم ان كسبية وجودي يستلزم كسبية الاذعان بانا موجود بناء على ان مفهوم الوجود المضاف الى المتكلم مضمون هذا التصديق
فكسبية تصور وجودي يستلزم كسبية ذلك الاذعان على زعمه فكانه قال اذا تنزلنا عن كون وجودي بديهيا وقلنا بكسبيته وكسبية
التصديق بانا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعني انه يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق مستلزم لتصور مطلق الوجود المضاف
الى ياء المتكلم ويكون وجود ذلك الدليل بديهيا ويلزم من وجوده كذلك ثبوت بداهة وجودي اي ثبوت بداهة الوجود الخاص المستلزم لثبوت
بداهة مطلق الوجود الذي هو جزء منه فلا اشكال في ذكر الدليل قال بعض الاكابر قدس سره هذا احسن من التوجيهين الاولين لان الخلل في التوجيهين
الاولين التكلف من جهة البعد اللفظي والذي يلزم على هذا التوجيه نسبة امر باطل ضروري البطلان الى عاقل ساكت لم يتفوه به وقال بعضهم
المراد بالدليل معناه اللغوي اي ما يفيد العلم بالشئ سواء كان تصورا او تصديقا وقوله او نقول آه معطوف على قوله وانه جزء وجودي لا على
قوله فلا بد من الانتهاء آه والحاصل ان المستدل استدل اولا ببداهة الوجود المحمولي على بداهة الوجود وثانيا ببداهة الوجود الرابطي وفيه انه
يلزم على هذا حمل الدليل على غير المصطلح وايضا يابى عنه قوله ولا دليل عن سالبتين لانه ح يصير مستدركا بل يكفي ان يقال الموجبة ما حكم فيها
بوجود المحمول للموضوع فافهم **قوله** فلا اشكال آه اعلم ان اشكال ذكر الدليل وان اندفع بحمل قول الامام الرازي علم الانسان بوجود نفسه
غير مكتسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود ولكن في قوله اي في قول الامام الرازي الوجود جزء من وجوده اشكالا لان الظاهر
ان المراد بوجود نفسه حصة الوجود مع ان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق دون الخاص الذي يكون المطلق جزءا منه وفيه انه كما
يمكن ان يحمل قوله وجود نفسه على انه موجود كذلك يمكن حمل قوله من وجوده عليه فلا وجه للفرق بين وجود نفسه ووجوده في ان يكون
احدهما عبارة عن القضية دون الآخر الا ان يقال لو كان وجوده عبارة عن القضية لكان الظاهر ان يقول والوجود جزء منه

ثم لو كان الوجود جزءاً من الموجود فظاهر جداً على مذهب الجمهور واما على رأي المحشي والمحقق الدواني فلانه وان لم يكن جزءاً حقيقة لكنه في حكمه
باعتبار ان تعقل المشتق موقوف على تعقله وهذا القدر كاف فافهم **قوله** بل لابد من آه فيه نظر ايراداً على التنزل الاول محصله ان التقريب
غير تام لان الكلام في وجود الشيء في نفسه دون وجود الشيء لغيره والذي يلزم من الدليل بداهة الوجود الرابطي وكلامنا في الوجود المحمولي
سواء كانا معنيين اثنين بالحقيقة او لا وقوله وهما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية
والاستقلال وعدمه انما يختلفان باختلاف الملاحظة والاول متعلق التصور ليس الا والثاني قد يكون متعلق التصديق تفنن منه وبيان
لما هو المختار عنده لان الايراد ليس متوقفاً على التخالف بحسب الحقيقة واعلم ان محصل ايراد الشارح على التنزل الاول ان الكلام في كاسب
التصور ووجوده تصور فلا دليل ولا سالبة ولا موجبة فلا يتم التقريب ومحصل ايراد المحشي انا سلمنا ان ههنا دليلاً وموجبة لكن الوجود
الذي يشتمل عليه الموجبة وجود رابطي فغاية ما لزم بداهة الوجود الرابطي وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولاً في القضايا فلا يتم التقريب فظهر
الفرق بين الايرادين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينهما فقد رجح باوفق ناصل وجوابه ان وجود الشيء للشيء يطلق على معنيين
الاول وجود الشيء لغيره بان يكون موجوداً في نفسه ويكون محمولاً عليه ومستقلاً بالمفهومية لكن يلحقه التعلق بالغير بالحصول فيه لكونه
من الحقائق الناعتية ووجود الاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشيء لغيره بان يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالمفهومية
وهذا انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول يكون في الهليات المركبة في درجة المحكي عنه والمراد ههنا بالوجود الرابطي المعنى الاول كما
يدل عليه ما ذكره المص في الجواب الذي هو اعتراض على الاستدلال وهو قوله في جواب التنزل الثاني الموجبة ما علم منها بوجود المحمول للموضوع
ثم لما حكم فيها بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان اذ لا معنى لانكار النسبة الايجابية الحاكية التي هي مدار
القضية سيما اذا سلم صدق المحمول على الموضوع اذ معنى صدقه عليه ليس الا الاتحاد الذي يحكى عنه بالنسبة الايجابية **قوله** فلعله اراد آه
هذا التوجيه مع بعده اذ حمل تمام الكلام على التنظير بعيد جداً لا يلائم ما ذكره المص في الجواب عن التنزل الثاني وهو قوله الموجبة ما حكم فيها آه
ووجه كونه غير ملائم ان المجيب انما تعرض لما ذكر في التنظير ولم يتعرض لما هو غرض المستدل ولو كان غرضه ذكر التنظير وكان المقصود والمعول
الى التصور لكان المناسب للمجيب ان يواخذ في مقصود المستدل دون ان يواخذ في تنظيره ويقرب من التنزل الاول يعني ان التنزل
الثاني يقرب من التنزل الاول ولا فرق بينهما يعتد به فلا فائدة في ذكره ووجه قربه من الاول انه استدل في التنزل الاول ببداهة وجود
الدليل اي المعرف الذي هو وجود خاص على بداهة الوجود المطلق وههنا ببداهة وجود اجزائه على بداهته فكذلك يرد عليه اي على التنزل الثاني
ما يرد على التنزل الاول اي يرد على الثاني منع بداهة وجود الاجزاء وعلى الاول منع بداهة وجود الدليل **قوله** لان السلب آه اراد الشارح
بالوجودي في قوله من مفهوم وجودي ما لا يكون السلب جزءاً لمفهومه لان الدليل الدال على ان السلب لا يضاف الا الى الوجودي
لا يدل الا على ان المضاف اليه للسلب لابد وان يكون وجودياً بمعنى ان لا يكون السلب جزءاً لمفهومه اذ محصله ان السلب لا شيء محض
فليس هو شيئاً حتى يضاف اليه السلب وان كان السلب متعلقاً به وارداً عليه ولا يلزم من تعلق السلب واضافته الى الوجودي
كون السلب جزءاً لمفهومه حتى ينتفي الثبوت بالمرة ولم يصلح لتعلق السلب فاراد الشارح بالعلم بوجوده في قوله فيكون العلم بوجوده ضرورياً

العلم التصوري فلا تتجه ان بداهة التصديق بوجود الشئ لا يستلزم بداهة تصور وجوده التي هو المطلوب لان بداهة التصديق لا توجب بداهة الاطراف نعم تتجه انه ان اريد بالوجود الوجود الذي هي الوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون انتزاعيا ذهنيا فقط ولا يكون موجودا خارجيا لا بنفسه ولا بمنشئه وان اريد به مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالمطلب موجود فهي فلا فائدة في اثبات وجودية اجزاء المعرف ولا يمكن ان يمنع الوجود الذهني بناء على مذهب المتكلمين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام القول بالوجود الذهني **قوله** وانه لا يستدعي آه اعلم ان الشارح فهم من قول المص بل باعتبار ان بل للاضراب ومعناه انه لا يستدعي تصوره وجودي بالكنه بل يستدعي تصوره بوجه ما وفهم المحشي ان بل للترقي كما يدل عليه قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين باعتبار ما لا تصوره وجودي باعتبار ما فانه ليس طرفا كما اشرنا اليه يعني انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل لا يستدعي تصوره بوجه ما ايضا انما يستدعي تصور الطرفين بوجه لا تصور وجودي بوجه ما فهذا توجيه لكلام المص ويمكن ان يجعل اعتراضا على فهم الشارح ان بل للاضراب وحاصل كلام المص على توجيه المحشي انا سلمنا كون انا موجود بديهيا لكنه لا يستدعي تصور وجودي لا بالكنه ولا بالوجه بل انما يستدعي تصور مطلق الوجود الذي هو الطرف بوجه لا بكنهه فكيف يكون مستلزما لبداهة كنه الوجود الذي هو المطلوب واورد عليه بان الوجود متصور في ضمن انا موجود بالوجه ووجه المطلق وجه للمقيد فالتصديق بانا موجود يستدعي تصور وجودي ايضا بوجه ما لانه مقيد فقوله انا موجود لا يستدعي تصور وجودي بوجه ما باطل وانت تعلم ان حصول معنى المشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظة فضلا عن تصور المبدأ بالوجه او بالكنه وتصوره تفصيلا غير لازم وفقه الامران المعنى المقيد الذي وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الا اجمالا ضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو كالفاظ المشتقات فانها لا تدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزء اللفظ على جزء معناه كالحصص وغيرها لان معانيها هو التفصيل وان لوحظت معانيها مجملة تخرج عن معانيها فحصول معنى المشتق بالوجه الاجمالي لا يستلزم تصور الاجزاء اصلا فضلا عن تصور المبدأ بالوجه او بالكنه فافهم وقد يجاب بان كلام المحشي مبني على ما ذهب اليه من عدم دخول المبدأ في المشتق وهذا ليس بشئ لان ما ذكره المحشي ههنا توجيه لقول المص وعنده المبدأ داخل في المشتق **قوله** كما ان آه اعلم ان المص منع بداهة كنه وجودي وسلم بداهة قضية انا موجود ومنع استلزام بداهتها بداهة مجهولها الذي هو الوجود واورد عدم بداهة احد طرفيه وهو انا نظيرا له فاورد المحشي مناقشة على النظير بقوله فيه ان علم النفس بذاتها علم حضوري فكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال بدون الاكتساب قيل ان كون المشار اليه بانا الموضوع حضوريا لا يؤيد عدم بداهته فلا يصلح ما ذكره ايرادا واجيب بان المقصود من منع بداهة الوجود وتجويز كسبيته لا منع تسميته بديهيا كما ان المقصود من عدم بداهة الموضوع كسبيته لا عدم تسميته بديهيا والتحقيق ما افاده بعض الاكابر قده ان قولنا انا موجود حكاية ولا بد في الحكاية من التصور فلا بد من تصور الموضوع وبناء على هذا قالوا كل قضية مركبة من صورة الموضوع وصورة المحمول والنسبة الحاكية بينهما ولا يكفي العلم الحضوري فحاصل كلام المص ان بداهة تصديق انا موجود لا يستلزم بداهة الوجود والمحمول كما لا يستلزم بداهة الموضوع والتفصيل في العلم بالكنه المراد به اعم من العلم بكنه الشئ فانه يطلق على الاعم غالبا غير لازم كما عرفت ودفع لما يتوهم من انه لو كان كنه النفس معلوما بالعلم الحضوري لم يقع خلاف في بساطتها وتركيبها وتجردها وماديتها وجه الدفع ان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم او يجوز ان يحضر الكنه الاجمالي فلا تتميز اجزائه فيجوز ان يكون هذا الكنه بسيطا او مركبا ماديا او مجردا

لما لم يعلم الاجزاء اختلف فيها قوله واذا كان آه بل تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما ايراد على الشارح حاصله ان تصور الكل
بالوجه على وجه الامتياز ليس مستلزما لتصور الجزء على هذا الوجه اذ لا يلزم ان يكون ما به وجه للكل على الوجه المذكور وجها للجزء فبداهة تصور
وجود الذي هو الكل بوجه ما على وجه الامتياز لا يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق الذي هو الجزء بوجه ما على وجه الامتياز فلا يرد
ان هذا لا يصح في الجزء المحمول فان في العلم بوجه الشيء ما هو وجه للكل وجه للجزء المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو صدقا
جزئيا فلو حصل وجه الكل يحصل وجه الجزء ايضا اذ ليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء على وجه الامتياز وفيه ما فيه لان الامر في المطلق
والمقيد ليس كذلك اذ يجب فيه تصور كل واحد من المطلق والقيد على حدة فالعلم بالمقيد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقييده وجعله آلة
للقيد قوله وليس يلزم آه لما جوز الشارح ان يكون حقيقة الوجود غير هذا المفهوم البديهي التصور ويكون تلك الحقيقة مناط الموجودية
حقيقة ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضها اورد عليه المحشي بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي وهو كسائر
المعاني مصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات تحقيقه ليست الا مفهومه المنقسم الى الخارجي والذهني وحقائق افراده ليست
الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها فيكون مفهوم الوجود المصدري الخارجي ايضا عارضا
لحقيقتها ومحمولا عليها فلا يخلو اما ان تكون تلك المفهومات محمولة على حقائقها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود
الخارجي اي حقيقة الوجود المصدري الخارجي موجودا خارجيا اذ عروض المبدأ اشتقاقا يستلزم صدق المشتق مواطاة فيلزم من
عروض الوجود المصدري الخارجي لحقيقته كون حقيقة الوجود المصدري الخارجي موجودة في الخارج مع ان الوجود المصدري
مطلقا من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن فقط والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه وهو بديهي
البطلان فلا يرد ان غاية ما لزم مما ذكره المحشي في الشق الاشتقاقي كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا لكن يرد عليه اولا ان محصل
كلام الشارح على ما يظهر بالتامل انه لا نزاع في الوجود المصدري انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فلا يتم الدليل الا اذا ثبت
ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط
الموجودية ويلزم من بداهته بداهة الوجود الذي عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون له حقيقة غير هذا المفهوم العارض ويكون هذا المفهوم
وجها من وجوهه وبالجملة الشارح بصدد تجويز وجود غير المصدري فلا يرد عليه ما اورده المحشي لم لا يجوز ان يكون مفهوم الوجود عارضا
لحقيقته فيكون الوجود الذي هو حقيقة الوجود بالمعنى المصدري وهو الوجود الحقيقي انما المصدري عارض من عوارضه ووجه من وجوهه
موجودا خارجيا غير مستبعد فان قلت غرض المحشي ان ليس لهذا العارض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور قلت هذا
بديهي فلا يحتاج الى ما ذكره من التطويل مع هذا يرجع مواخذته على الشارح الى المواخذة اللفظية فان غرض الشارح ان الوجود قد يطلق
على الوجود المصدري الانتزاعي وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمي الوجود الذي هو منشأ
لانتزاع الوجود المصدري حقيقة الوجود المصدري وسيصرح المحشي ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري اذ تحققه ليس الا
باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن فهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي

تصوره ومنشأ الانتزاع وانما النزاع في ان المحشي لا يسميه حقيقة الوجود المصدري بل يقول حقيقة الوجود بمعنى ما به الموجودية مغايرة
للوجود المصدري وحقيقة المصدري ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع والشارح يزعم انه حقيقة الوجود المصدري ومراده
بكونه حقيقة الوجود المصدري كونه منشأ لانتزاعه فلم يبق نزاع الا في اللفظ وثانيا ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات
الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيله ان المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشي انتزاعه
ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند من يقول بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وعارض للمهيات في ظرف
الخارج ومناط موجودية المهيات قيامه بها وهو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري
ومنشأ لانتزاعه ليس من المعقولات الثانية كما ستعرفه المحشي ايضا وثالثا ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم
حملها مواطاة على غير حصصها في حيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمصنف والشارح وغيرهما لانهم صرحوا ان الوجود المصدري عارض
للوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة على ان حصة الكلي صادقة
عليه قطعا مع انها معنى مصدري فقد لزم حمل المعنى المصدري على غير حصته حملا بالعرض ثم ان المعنى المصدري على تقدير كونه من الامور
الخاصة لنوع من مقولة البتة فيحمل على تلك المقولة حملا بالعرض فثبت ان بعض المعاني المصدرية يحمل على معروضه مواطاة واما امتناع
حمل المعاني المصدرية على معروضاتها بناء على العرف فلا اعتداد به في العلوم الحكمية ورابعا ان ما ذكره المحشي جار في المبادي لانها مصدرية
ايضا فيلزم ان لا يكون لها افراد سوى الحصص الانتزاعية وذلك لانه لو كان للبياض مثلا حقيقة سوى مفهومه المتصور لكان مفهومه
عارضا للحقيقة فان كان هذا المفهوم محمولا عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولا عليها بالمواطاة يلزم
حمل المعنى المصدري على معروضه بالمواطاة فتأمل وما ظن المحقق الطوسي واتباعه ان الوجود له افراد متخالفة بالحقيقة سوى الحصص
فالوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده اذ في بعضها اقدم من البعض وفي بعضها اولى من البعض الآخر وعلى تقدير ان يكون
افراده حصصا كما بينه المحشي ويكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شان الكلي بالنسبة الى الحصة يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك فان
التشكيك لا يجري في الذاتيات والحاصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراده فحصته افراد
غير الحصص [illegible] ان الكلي يكون ذاتيا بالنسبة الى حصصه فليس بشيء لان الكلي انما يكون مشككا بالقياس الى ما يحمل عليه بالمواطاة لان المعتبر
في صدق الكلي على الجزئيات هذا الحمل والوجود وغيره من المعاني المصدرية لا يصدق على معروضاتها مواطاة بل انما تصدق مواطاة على حصصها
وهي بالنسبة اليها انواع حقيقية فلا يكون مشككا اصلا فالمشكك انما هو المشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادي لكون
مصداق حمله عليها مختلفا واذ ثبت ان التشكيك يختص بالمشتقات ولا يجري في المبادي ظهر ان المقول بالتشكيك كما صرح به كثير من
المحققين هو الموجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فما فهموا ما قالوا ان صدقه على العلة مثلا اقدم من صدقه على المعلول وصدقه
على الواجب اولى من صدقه على الممكن لا يلزم منه الا كون الموجود مشككا بالنسبة الى الحقائق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الحصص
قوله الشيء الموجود آه اعلم انه قد اعترض على الوجه الثاني بوجوه منها ما قال المحشي فان قلت قد اثبت قوم من اهل النظر واسطة بين الموجود

والمعدوم وسموها حالاً فلا يكون هذا التصديق بديهيا قال بعض الاكابر قدس سره هذا انما يرد لو اخذ قولنا الشئ اما موجود او معدوم مانعة الخلو
واما لو اخذ مانعة الجمع فلا وانت تعلم ان الحصر في هذا التقسيم ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التقسيم فيكون صدقها وكذبها
ممتنعين فلا يصح الواسطة واجاب عنه المحشي بقوله قلت انهم خصصوا اقساما من الموجود والمعدوم باسم الحال فانها عندهم صفة لما تحقق
بتبعية الغير فان كان تحقق الشئ وجودا حقيقة فهي موجودة والا فمعدومة يعني انهم اصطلحوا واسطة وسموها حالاً وهي ليست موجودة
ولا معدومة عندهم واذا قطع النظر عن هذا الاصطلاح فتقسيم الشئ الى الوجود وسلبه ضروري بجزم العقل بالانحصار فيهما بالضرورة
فالحال داخل في احد القسمين ومنها ما اشار اليه بقوله فان قيل هذا الدليل يدل على بداهة جميع التصورات فان التصديق بالتنافي
بين كل شئ ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بداهتها الوجود ببداهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديقات الآخر
بداهتك كذلك قيل هذا الادعاء ممكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب
بجميع اجزائه وانكاره مكابرة فاضحة وليس كل تصديق بالتنافي بين الشيئين يحصل لمن لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق
بالتنافي بين كل شئ ونقيضه مثلا التصديق بان هذا الشئ اما زيد او ليس بزيد وكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهذا ظاهر جدا
ثم ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات فيه ان التصديق بالتنافي بين كل شئ ونقيضه ضروري حاصل
[illegible] على كسب كالبله والصبيان فبداهة التصديق المذكور بجميع اجزائه يستلزم بداهة التصورات والامام انما يقول ببداهة ما حصل
من التصورات لا ببداهة جميع التصورات الا ترى ان كنه الباري سبحانه غير حاصل لاحد ولعل الحق ان بداهة التصديق انما يستلزم
عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فجاز ان يكون التصديق بديهيا والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظريا
بسبب نظرية الاطراف لزم اكتساب التصديق من التصور قوله وكذا يتوقف آه لما كان الظاهر من كلام الشارح ان التغاير عين الاثنينية
اورد عليه المحشي بان التغاير كون كل من الشيئين غير الآخر ويقابله العينية فمصداق التغاير خصوصية كل واحد منهما المختصة به بالقياس
الى الآخر والاثنينية كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او ذات وحدات ومصداقها هي الطبيعة المشتركة في ضمن
[illegible] تين [illegible] فرق بين التغاير والاثنينية بحسب المصداق ولكل واحد منهما مقابل مخصوص لا يقابل الآخر فالتغاير ليس نفس الاثنينية
[illegible] وليس مستلزما لتصورها لعدم العلاقة الذاتية التي يكون بحسبها اللزوم العقلي بينهما فهذا التصديق لا يتوقف على تصورات هذه
الامور [illegible] بينهما نعم [illegible] يتوقف على تصور [illegible] الشئ الذي [illegible] والتنافي الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون
تصورها بديهيا اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه يفهم
ما يفهمه العرف وظاهر ان التغاير والاثنينية واحد بحسب متفاهم العرف او احدهما مستلزم للآخر وبالجملة كلام الشارح مبني على ما هو المتبادر
عند اهل العرف من كون التغاير عين الاثنينية او مستلزما لها وما ذكره المحشي تدقيق فلسفي فان القول بان معروض العدد والكثرة هي
الطبيعة دون الافراد ومعروض التغاير هي الافراد دون الطبيعة لا يفهمه الكافة اصلا ثم ان تصور الغيرين لا ينفك عن تصور الواحد
والاثنين وكذا العكس وما ذكره من كون التغاير مقابلا للعينية والاثنينية مقابلا للواحدية وكون مفهوميهما متغايرين لا ينافي التلازم

بين التغاير والاثنينية وبين العينية والواحدية فافهم قوله اي هذا التصديق آه اعلم انه قال الحاشي اما موجود واما معدوم تصديق بديهي
فقال الشارح هذا التصديق بديهي بجميع اجزائه فقال المحشي اراد الشارح بالتصديق المحمول على القضية المصدق به والا يلزم حمل العلم
على المعلوم والمراد التصديق على مذهب الامام لان التصديق على رأيه مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم
اعتباري وانما اراد التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بداهة جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره
ليس متعلقا بجميع اجزائها بل ببعضها او بامر خارج عنها والاول اي المصدق به بديهي بالعرض والثاني اي التصديق بديهي بالذات
هذا انما يصح على مذهب من يقول ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض واما على مذهب المحشي فالامر بالعكس
والتغاير بينهما اعتباري فالمعنى الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انها حاصلة في
الذهن علم وتصديق هذا مشكل على رأي الامام لان التصديق عنده مركب من التصورات والحكم الذي هو الفعل فليس الفرق بين
التصديق والقضية عنده بالعلم والمعلوم على انه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم الا ان يقال المراد انه اذا اخذ التصديق على مذهب
الامام فالتغاير عند من يقول بكون العلم والمعلوم متحدين بالذات اعتباري فتامل واعلم ان التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق
بمعنى القضية يعني انه كما جاز ارادة التصديق المنسوب الى الامام وهو مجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق ح متعلق
بمعنى القضية كذلك يجوز ارادة التصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا يتعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى مجمل كما ذهب
اليه صاحب الافق المبين حيث قال ثم مسلك شريعة الصناعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرابطي بالدخول فيما هو متعلق
التصديق بالذات على ان متعلق الاذعان بامر مجمل يفصله العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخلط او سلبه حتى يرجع
الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهرية الى ان البياض عرض في الواقع وليس بجوهر في الواقع لا بالنسبة الحملية ولا
بغيرها من اللزوم والعناد على ما هو المشهور بانها غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا بها كما تشهد به الفطرة
السليمة فيه ان الفطرة السليمة شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا ريب ان المعنى الاجمالي خارج عن
معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاك والحكاية انما تكون في مرتبة التفصيل وهي التي تصلح للتصديق والتكذيب بخلاف
الاجمال فانه ليس حكاية عن شيء اصلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبرهنا
عليه بل الضرورة شاهدة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الحاكية من حيث هي كذلك لانها هي الصالحة للتصديق والتكذيب
وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذ الظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد الواقع بين الموضوع
والمحمول لا افادة نفسهما وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكاية والاخبار عليه على ان مدار تعلق التصديق ليس
الا كون الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك وبالجملة القول بان متعلق التصديق المعنى الاجمالي كما ذهب اليه صاحب الافق المبين
ليس بشيء لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى الاجمالي خارج عن معنى القضية قطعا
اذ كثيرا ما نذعن بالقضية ولا نخطر ببالنا المعنى المجمل اصلا نحتاج في ادراكه الى لحاظ مستانف وبهذا ظهر ان ما اختاره المحشي في الكتب

تصانيفه تبعا للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
ليس بشيء لان التصديق لا يصلح لان يتعلق الا بما هي حكاية والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليس حكاية عن شيء
بل الحكاية ليست الا النسبة التامة الخبرية بما هي كذلك فمعنى تعلق التصديق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول يحمل فيتصف الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما في غاية السخافة اذ لا بد من اشتمال القضية على الحكاية والا لم يكن يتصف بالصدق والكذب ولا صالحة
لتعلق التصديق والتكذيب والحكاية ليست الا الاتحاد الواقع بين الموضوع والمحمول لا انفسهما وطرفاهما الاتحاد والارتباط سواء اخذا
مفردين او من حيث عروض عارض خارج ليس من شانهما الصدق والكذب اصلا ولا يمكن ان يتعلق بهما التصديق والتكذيب فافهم

لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقل كما ان النسبة غير مستقلة لاشتمالها على النسبة التي هي غير مستقلة لانا نقول الاستقلال وعدمه
صفة للملاحظة ويختلف باختلافها يعني ان المستقل عبارة عما هو ملحوظ بالذات وغير المستقل عما هو ملحوظ بالتبع فشيء واحد يكون مستقلا
في ملاحظة وغير مستقل في اخرى فالنسبة التي بين الطرفين كالنسبة التي بين السير والبصرة ان لوحظت من حيث انها نسبة بينهما
وآلة لالتفاتهما تكون غير مستقلة ويكون الالتفات اليها تبعا لالتفاتهما فلا يصلح لان يحكم عليها وبها وان لوحظت نفسها من دون
تبعية امر آخر ولم يجعل مرآة لشيء تكون مستقلة وصالحة لان يحكم عليها وبها وان استلزم تصورها تصور الطرفين اجمالا فاذا لوحظ معنى
القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلا اذ ح تكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد بالذات وليس المراد بلحاظ معنى القضية ملاحظة اجمالية ما هو
حقيقة القضية عند المحشي اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ ليس هناك ملاحظة واحدة بل تصور النسبة تابع
لتصور الطرفين كما لا يخفى واذا لوحظ معنى القضية ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل اعلم ان المركب من الملحوظ بالتبع والملحوظ بالذات
كالقضية وان كان غير مستقل لدخول النسبة الملحوظة بالتبع في حقيقتها لكنه اذا لوحظ بلحاظ اجمالي كان ملاحظا بلحاظ واحد فيكون مستقلا
والسر فيه ان النسبة الملحوظة بالتبع هيأة صورية للقضية وبها تصير القضية قضية بالفعل كما صرح به المحققون ويشهد به الضرورة العقلية
ايضا فعلى تقدير لحاظها ملاحظة تفصيلية تصير بالفعل في ذلك اللحاظ التبعي فيكون الكل غير مستقل واذا لوحظت بلحاظ اجمالي يكون
الكل مستقلا في هذا اللحاظ فالقضية المفصلة مركبة من جزء غير مستقل من حيث هو غير مستقل فتكون غير مستقلة والقضية المجملة وان كانت
مركبة من ذلك الجزء لكن قطع النظر عن كونه غير مستقل ملحوظا بالتبع فتكون مستقلة فلا يرد ان المركب من المستقل وغير المستقل انما يكون
غير مستقل لو احتاج غير المستقل الى امر خارج واما احتياج بعض الاجزاء الى بعض آخر فلا يقدح في استقلال المركب اذ الكل لا يمكن كونه ملحوظا
بالذات حين كون الجزء الغير المستقل ملحوظا بالتبع نعم اذا لوحظ الكل بالذات فملاحظة الجزء يكون بتبعية ملاحظة الكل لكن جزئية الجزء الغير المستقل
ليس بحسب كونه ملحوظا بالتبع فثبت ان مناط عدم الاستقلال كون الشيء ملحوظا بتبعية الغير لا كونه مرآة لتعرف الغير والا يلزم ان يكون
عنوان الموضوع في المحصورات غير مستقل لكونه مرآة لتعرف الافراد مع انه محكوم عليه والفرق بين المرآتية لتعرف حال الغير والمرآتية
لتعرف الغير بان ما هو مرآة لتعرف حال الغير يكون غير مستقل وما هو مرآة لتعرف الغير يكون مستقلا تحكم محض وبما ذكرنا ظهر الفرق بين
الادوات واسماء اللازمة الاضافة اذ الادوات موضوعة للمعنى النسبي من حيث انها ملحوظة بالتبع والاسماء اللازمة الاضافة موضوعة

[illegible] النسبة الخبرية [illegible] على الاجمال [illegible]

معنى الاستقلال [illegible] في التعقل [illegible] الملاحظ [illegible] الاعتبار [illegible] والتصديق [illegible] الاعتبار الاول

ان كان المراد بالاعتبار الاول الصورة الواحدة الاجمالية لاجزاء القضية كما هو الظاهر فعلى تقدير [illegible] في حقيقة القضية

[illegible] الصورة الواحدة للاجزاء الثلاثة وهو باطل على تقدير [illegible] تعلق التصديق بما هو خارج عن [illegible]

وبخلاف الضرورة العقلية وان كان المراد به الموضوع والمحمول حال كون النسبة الرابطة بينهما ملحوظة اجمالا فليس هناك تصور واحد

ومحله واصل النسبة ملحوظة تبعية الطرفين وهكذا المعنى ان يفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمفهومية التحقيق ان اللفظ

الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه لا يدل على التفصيل بل انما يدل على امر واحد مجمل واللفظ الذي يدل جزؤه على جزء معناه كالقضية والمركب

التقييدي لا يدل الا على التفصيل وعلى تقدير ان يلاحظ اجمالا يخرج عن معناه وكذلك التفصيل ان كان مشتملا على النسبة الملحوظة تابعة

كما في القضية فهو غير مستقل فالقول بكون معنى القضية معنى اجماليا غير سديد نعم معنى الفعل معنى واحد اجمالي بحسب الملاحظة

الفعل معنى الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل حين قال قيل مادة الفعل تدل على الحدث والهيأة على النسبة المقترنة باحد الازمنة

الثلاثة وما ذكره انما يتم لو كان الموضوع له امر واحد يقال الهيأة ليست من الاجزاء المرتبة في التكلم واجيب بل هي ملحوظة مجموعة مع المادة

الى مدلول المادة والهيأة وفيه انه هو الحدث المنسوب الى الفاعل والحدث وان كان صالحا لان يحكم عليه وبه لكن الحدث المنسوب

الى الفاعل لا يصلح الا لان يحكم به فقط لانه موضوع للمعنى من حيث استناده الى شيء وهذه الحيثية ليست بداخلة في الموضوع له بل انما

هي في اللحاظ فقط فالفعل معناه المطابقي مستقل فما اشتهر انه مستقل بالنظر الى المدلول التضمني دون المطابقي كلام ظاهري فتامل قال

في الحاشية كيف وذلك اي استقلال الفعل بالنظر الى المعنى التضمني لا يصح عندهم لا عند المنطقيين لا عتبارهم التضمن في المطابقة

فالتضمن عندهم تابع للملاحظة المعنى المطابقي فهو غير مستقل فيلزم عدم استقلاله ولا عند اهل العربية لاعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة

انتهى يعني ان اخذ معناه التضمني على طور اهل العربية فالتضمن بل الدلالات الثلاث عندهم تابعة للقصد والاستعمال ولا يستعمل لفظ الفعل

في واحد من الاجزاء المذكورة ولا يقصد منه شيء منها بالذات فيلزم عدم كونه تضمنا **قوله** او تصور احدهما آه هذا اي قول الشارح او تصور

احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا في مقابلة قوله الجواز ان يكون تصور طرفيه كسبيا وقع على سبيل التوسع وتخصيص بالوجود لان الكلام

فيه والا فكسبية الوجود يستلزم كسبية العدم يعني لو لم يكن قوله او تصور احدهما وهو الوجود مثلا كسبيا واقعا على سبيل التوسع فيرد عليه

ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه اي العدم عبارة عن سلب الوجود وتوقف الجزء على النظر يستلزم توقف الكل عليه ضرورة

فلا وجه لما قاله الشارح واجاب عن هذا الايراد بعض الاكابر قدّه بان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب

المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه فتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور وانت تعلم ان نظرية العدم بواسطة

نظرية اللازم في التصور كاف في المطلوب ولا حاجة الى التزام نظريته بواسطة الجزء والصواب ان يحمل كلام الشارح على ان مقصود

المعترض من قوله اما موجود او معدوم الاستدلال بالحملية المرددة المحمول وتخ الطرفان الشيء والمفهوم المردد فالمقصود ان احد الطرفين وهو

المفهوم المردد اعني احدهما يجوز ان يكون نظريا وانما اقتصر على التعبير عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال او تصور احدهما الذي
هو الوجود او العدم فاعتراض المحشي ساقط عن اصله لان كسبية احدهما لا يستلزم كسبية العدم قال الشيخ في التعليقات السلب يحمل على
العدم ولا ينعكس هذا تائيد لكون العدم عبارة عن سلب الوجود وحاصله ان السلب يحمل على العدم ولا ينعكس كليا فكل عدم سلب
لان العدم على المشهور سلب الوجود وليس كل سلب عدما لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود الرابطي او الى
السلب فلزم من كلام الشيخ عموم السلب عن العدم وكون العدم عبارة عن سلب الوجود فتم التائيد وقد يقال العدم سلب
الذات وبطلانها عن صفحة الواقع كما يراه القائلون بالجعل البسيط فح يصح العموم المطلق بين السلب والعدم ولا يصح التائيد ويجاب
بان الشيخ من اصحاب الجعل المؤلف ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل لا يضاف الا الى الوجود الا ان يقال سلب الوجود
مستلزم لسلب الذات فبطلان الذات ضروري حين العدم فعلى تقدير كون العدم عبارة عن سلب الذات او الوجود يصح العموم المطلق و
يتم التائيد قوله مثلا آه الحاصل انه يختلف البداهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي قال في الحاشية ويقرب من ذلك
ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان اذ لا عنوان ههنا الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى قوله ههنا اشارة الى انهما قد
يختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمال والتفصيل كما في تصور الشيء بوجه بديهي وتصور ذلك الشيء بوجه آخر نظري
واما ههنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال والتفصيل ولذا استدل الشارح بالاجمال على التفصيل هذا في التصديقات واما
في التصورات فنظيره ان تصور نفس الانسان الذي هو تصوره بكنهه اجمالي بديهي وتصوره بالحد التام الذي هو تصوره بالكنه
تفصيلي ونظري فاستدل ببداهة الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء
هذا التصديق بديهي فدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والنسبة اجمالا على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بالمقدمة
القائلة بان تصور الوجود بديهي والحاصل ان المستدل استدل بقضية كلية قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي على
القضية القائلة بان خصوص الوجود بديهي فالمراد بالصورة الشخصية الصورة المخصوصة التي لا يحكم فيها على الافراد واطلاق الصورة
الشخصية عليها على سبيل المسامحة كما يقال الطبعية بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على نفس مفهوم الموضوع وهو
امر مخصوص فلا يرد ان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس بمتشخص فلا صورة شخصية ههنا ولك ان تجعل الصورة التي يستدل
بها صورة شخصية فنقول هذا الحكم بديهي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو متوقف على تصور الوجود فهو ايضا بديهي الفرق
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان في الاول جعل القضية الكلية كبرى لصغرى سهلة الحصول فالكبرى كل جزء من اجزاء هذا التصديق
بديهي والصغرى الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وفي التقرير الثاني القضية الكلية منطوية في قضية شخصية كبرى لصغرى سهلة
الحصول ونظم الاستدلال ان هذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي الحاصل للبله والصبيان وكلما يتوقف عليه البديهي
بديهي فيلزم كون الوجود بديهيا قوله انه يكفي آه لما اجاب المص عن الوجه الثاني لاثبات بداهة تصور الوجود بانه يكفي تصور الموجود
والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه اعترض عليه المحشي بقوله فيه انا نحكم بالتنافي بينهما يعني انا نتصور الوجود والعدم

والحكم بالتنافي بينهما بالذات بالوجه الذي تتصورهما به وهذا الوجه ليس منافيا لما ذكرنا من التنافي بينهما بالذات يعني لان هذا الوجه ليس مغايرا لحقيقتهما لا يلزم تنافيهما بالغير لا بالذات فاذا كان تصورهما بذلك الوجه بديهيا كان تصور الوجود بالكنه بديهيا وهو المطلوب واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بانه ليس الحكم في القضية المذكورة بالتنافي بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيها بالتنافي بين النسبتين فان كان المقصود بقولنا الشيء معدوم ليس الشيء موجودا فاحدى النسبتين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم بالتنافي بالذات صحيح وان كان المقصود ثبوت المعدوم للشيء فالحكم بالتنافي ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابيتان وانت تعلم ان ظاهر كلام المحشي وان كان دالا على كون القضية المذكورة منفصلة لكن ان اخذت تلك القضية حملية مرددة المحمول ويقصد الحصر العقلي في القسمين والتنافي بالذات في اجتماعهما وارتفاعهما يلزم التناقض بين الموجود والمعدوم لان بين الوجود والعدم تناقضا وتناقض المبدأين يستلزم التناقض بين المشتقين كما مر من المحشي وتصور الموجود والمعدوم المتناقضين والحكم بتنافيهما يستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضين والحكم بتنافيهما وكل متناقضين متنافيان بالذات فالوجود والعدم متنافيان بالذات فلو كان تصورهما بالوجه بديهيا فالحكم بالتنافي بالذات بالوجه الذي تتصورهما به وهذا الوجه ليس مغايرا لحقيقتهما والا يلزم تنافيهما بالغير لا بالذات فتأمل فيه قال في الحاشية اشارة الى ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الحرفية وغيرها ظاهر انتهى محصله ان الملحوظ بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذو الوجه فيجوز ان يكون المتصور من الوجود وجهه ويكون الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتي الوجود والعدم اللتين هما ذو الوجه والوجهان المتصوران ليسا نفس حقيقتهما ويكفي هذان الوجهان الحكم بالتنافي بين حقيقتهما ويرد عليه انه قال في حواشي شرح التهذيب ان الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها والمرآة ههنا نفس الطبيعة والمرئي هي الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد بخصوصياتها فالمرآة والمرئي ههنا متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فالوجه المتصور الملحوظ من حيث الاتحاد مع ذي الوجه محكوم عليه بالذات بالتنافي فيجب ان يكون الوجهان المتصوران نفس حقيقتهما فالوجه من حيث هو وجه غير صالح للحكم بالتنافي بالذات الا ان يقال ما قال في حواشي شرح التهذيب توجيه لكلام المحقق الدواني وليس مختارا عنده **قوله** الوجود بسيط اه المراد بالبساطة البساطة الذهنية انما اراد بالبساطة البساطة الذهنية لان الكلام في الماهية المعقولة بالكنه على ما قال الشارح الوجه الثالث انما ينتهض حجة على من اعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب فلا ينتهض على من يدعي ان تصور الوجود بالكنه ممتنع وما يروى عن الشيخ فيكون الكلام في الاجزاء الحدية للماهية المعقولة وهي الاجزاء الذهنية على ما هو المشهور وما نقل عن الشيخ من جواز التحديد بالاجزاء الخارجية فهو خلاف المشهور وخلاف ما عليه المحشي واضرابه او لان البساطة الذهنية يستلزم البساطة الخارجية كما هو رأي المحشي واذا اريد من البساطة البساطة الذهنية فينبغي ان يكون المراد من الاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية ووجه تخصيص ارادة الاجزاء الذهنية من الاجزاء في الدليل الاول ان المقصود منه ابطال التركيب الذهني اصالة وبواسطته ابطال التركيب الخارجي وفي الوجهين الاخيرين المقصود بالعكس لان بطلان المساواة بين الكل والجزء الذهني بحسب المفهوم اظهر من بطلانها بين الكل والجزء الخارجي كما سيصرح وحاصله اي حاصل الدليل الذي اورده الملا بقوله فاجزاؤه اما وجودات

آه الترديد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه على طريق الكل الاملي وبين ان لا يكون نفس مفهومه وليس حاصله الترديد
بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق الكل المتعارف او لا كما ظن لانه خلاف الظاهر **قوله** فيكون الجزء آه اي يكون جزء
الحقيقة المعقولة مساويا لكله واذا كان الجزء مساويا للكل فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا اذ لا تغاير بينهما على تقدير العينية مع انه
لا بد ان يكون الكل مغايرا للجزء فعلى تقدير انتفاء التغاير ينتفي الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام في الاجزاء الحدية للماهية المعقولة وهي
متحدة مع نفس الماهية ومنتزعة عنها واطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما سيصرح به المحشي ايضا فحالها حال الاجزاء المقدارية في
كونها متحدة مع الكل ذاتا ووجودا واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المسامحة فنجوز ان يكون تلك الاجزاء مساوية للكل ولزوم عدم
بقاء الكلية والجزئية مسلم في الاجزاء الذهنية نعم يجب كون الكل مغايرا للجزء فيما هو جزء حقيقة فتامل وايضا يلزم كون الشيء جزءا لنفسه لان
الجزء لما كان عين الكل يكون ما هو جزء للكل جزءا لذلك الجزء ومن جملة اجزائه نفس ذلك الجزء فيكون جزءا لنفسه وايضا يلزم على تقدير
كون الجزء عين الكل تركبه من اجزاء غير متناهية ووجه اللزوم انه على تقدير العينية بين الكل والجزء يكون اجزاء الكل اجزاء لهذا الجزء ايضا
ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس الكل كما هو المفروض ويكون هو ايضا مركبا من الاجزاء التي تركب منها الكل فيلزم تركب الكل
من الاجزاء الغير المتناهية وفيه كلام اما اولا فلانه يجوز كون الشيء جزءا لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ما شانه ذلك لا يكون جزءا حقيقيا
والاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقية ويمكن ان يقال اذا كان الشيء جزءا لنفسه باعتبارين فلا بد من تغاير المفهومين والمفروض العينية
بين المفهومين وهي غير متصورة في الكل والجزء واما ثانيا فلان الاجزاء الذهنية انتزاعيات ولا استحالة في تسلسل الانتزاعيات فلا تناهي
تلك الاجزاء لا ينافي التركيب الا ان يقال التسلسل في الاجزاء الذهنية يستلزم التسلسل في الامور الخارجية بناء على استلزام التركيب الذهني
التركيب الخارجي كما هو راي المحشي **قوله** والا آه اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد او حصل ولكن لم يكن هذا الامر الزائد وجودا فلا
وجود هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها يعني انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجودا وعدم
حصول الامر الزائد الذي هو الوجود يلزم اما ان لا يحصل امر زائد اصلا او يحصل ولكن لا يكون هو الوجود وعلى التقديرين لا يكون الوجود
عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الامر الزائد ايضا ليس بوجود فلا وجود هناك اذ الاجزاء
والامر الزائد كل منها ليس وجودا حتى يحصل منها الوجود فاندفع ما قيل ان حاصل الاستدلال انه اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجودا
يجب ان يحصل عند الاجتماع امر زائد هو الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزائد لا الاجزاء وحدها ولا الامر الزائد
وحده وهذا التفسير الذي بينه المحشي بقوله اي وان لم يحصل آه اولى من تفسير الشارح وهو قوله اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فان
انتفاء الامر الزائد الذي هو الوجود يتصور بانتفاء الامر الزائد وبانتفاء الوجود مع حصول الامر الزائد فالاقتصار على الاول كما وقع
عن الشارح ليس على ما ينبغي كما لا يخفى وانما قال اولى دون الصواب لما قيل ان المقصود من حصول الامر الزائد ليس الا حصول
الوجود فالقول بحصوله مع كونه غير الوجود في غاية البعد ولذا تركه الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو زائد عليه يعني الامر الزائد
على الاجزاء الحاصل عند اجتماعها المسمى بالوجود اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا لبعضها المعروض واحدا او معروضا

معها لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا للمجموع الامر الزائد والاجزاء ولا يكون بينها علاقة العروض اصلا والاحتمال الاول
اقرب من باقي الاحتمالات لان الظاهر ان الامر الزائد هيئة اجتماعية عارضة للاجزاء فيكون الامر الزائد عارضا للاجزاء لا يقال هذا الاحتمال
ايضا بعيد لان الامر الزائد اذا فرض انه عارض للاجزاء وقائم بها فلا يكون واحدا لاستحالة وحدة العارض مع تعدد المعروض فلا بد ان يكون
امورا متعددة وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لانا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا لهذه
الاجزاء من حيث الاجتماع لا لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة ليلزم تركبه في
ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعروض واحد والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء
معروضا لعارض واحد والخامس وهو ان لا يكون بين الامر الزائد والاجزاء علاقة العروض اصلا ابعد اذ على هذه الاحتمالات يكون التركيب
في امر اجنبي عن الوجود لا فيه وهذا ظاهر على الاحتمال الخامس واما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعروض
واحد او معروضا معها لعارض واحد لا يوجب العلاقة بين الامر الزائد والاجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء للامر الاجنبي لا
للوجود والاحتمال الثاني وهو كون الامر الزائد معروضا للاجزاء والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد مختص اما كون
الاحتمال الثاني مختصا فلما قال اذ لا يتصور حصول العارض قبل المعروض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزائد الذي هو العارض قبل
المعروض الذي هو الاجزاء لان المعروض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعروض محال واما كون الاحتمال الرابع مختصا
فلما اشار اليه بقوله ووحدة العارض مع تعدد المعروض يعني انه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعروض وهو باطل اذ العرض
الواحد لا يقوم بمحال متعددة من حيث هي كذلك وصرح المص بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لها واشار الى الاحتمالات الاخر بقوله
وسببا من اجتماعها اذ السببية من الاجتماع يحتمل الاحتمالات المذكورة وكانه قال ويكون عارضا لها في صورة وسببا من اجتماعها في صورة
اخرى يعني ان قول المص فيكون هي علل الوجود ومعروضاته كانه قول يكون الامر الزائد عارضا لها في صورة وسببا ومعلولا من اجتماعها
في صور اخرى كما يدل عليه قوله اي قول الشارح قدس سره فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء في الاحتمال
الاول معروضة للامر الزائد فتكون علل قابلة له فيكون التركيب في قابل الوجود وفي الصور الاخرى ليست معروضة له فليست بقابلة
لذلك الامر الزائد فتكون فاعلة فيكون التركيب في فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايراد او للدلالة على ان كل واحد من الامرين
كاف في الاستحالة بلا ضم امر آخر لكن يبقى ان الظاهر ح ايراد او بين قوله عارضا وسببا وايضا السببية لما كانت موجودة في الاحتمال الاول
ايضا ينبغي تعبير الاحتمالات الاخر بعنوان لا يوجد في العروض قوله فيكون الكل الخ اعلم انه قال المص والشارح لبطلان تحديد الوجود انه لو كان
للوجود اجزاء فتلك الاجزاء متصفة اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء
فلا تكون الصفة تمامها صفة ويرد عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه ليس بشيء اذ لا استحالة في عروض الشيء لنفسه فان
الكليات المتكررة الانواع تعرض لانفسها واجيب عنه بوجهين الاول ما قال المحشي اعلم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين
جائز ومستحيل فالجائز ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلية والمفهومية فان العارض

فيها حصته من المعروض لنفسه فلين قبيل التغاير بين الكلي وحصته وان كان ضروريا لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان يعرض الكلي المعروض للتقييد والكلي مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تغاير اصلا فيرجع هذا النحو من العروض الى عروض الشيء لنفسه المستحيل لقال الكلي مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو مغاير له بالاعتبار كالحصة وعروضه في ضمن عروض الحصة

غير مستحيل وانما المستحيل ان لا يكون بينهما تغاير اصلا والالازم ههنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا ومعروضا لنفسه بمعنى انه اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بما هو جزء عارضا ومعروضا فالعارض والمعروض شيء واحد من دون تغاير اصلا وذلك لان كون الجزء معروضا ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما وهو موجود لانه جزء الموجود فيلزم اجتماع النقيضين فمن جهة كونه جزءا يكون معروضا وكذا كونه عارضا ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول فمن جهة الجزئية يكون عارضا ايضا وقد اورد عليه بوجوه منها ان المعروض نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر يعني العارض نفسه في ضمن الكل واجيب عنه بان الكلام في الاجزاء الخارجية كما سيصرح به المحشي وعروض الاجزاء الخارجية يكون استقلالا فيلزم ان يكون الجزء معروضا لنفسه استقلالا لا من حيثية تقييدية وهو باطل بالضرورة فتامل ومنها ان الترديد في الدليل ان كان بان اجزاء الوجود اما معروضة للوجود المطلق او معروضة للعدم المطلق فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الاجزاء معروضة لحصص الوجود وان كان الترديد بان اجزاء الوجود اما معروضة لحصص الوجود او العدم فنختار ان اجزاء الوجود معروضة لحصص الوجود والكل انما يلتئم من حصص الاجزاء فغاية ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء للجزء فلا يلزم الا عروض حصة الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترف به المحشي ان عروض حصة الشيء لنفسه جائز والوجه الثاني من الجواب ما اختاره بعض الاكابر قدس سره ان المراد بالوجود هو الوجود بمعنى ما به الموجودية اعني الوجود الحقيقي وتقرير الدليل بعد بنائه على كون الوجود الحقيقي مشتركا ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او معدومة وكلاهما باطل لان تركبه من الاجزاء باطل اما الاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فرد من افراد الوجود الحقيقي والا لزم تركب الشيء من نفسه او من فرده بل لا بد ان يكون معروضا للوجود الحقيقي والا فلا تكون موجودة لانتفاء ما به الموجودية بانتفاء العروض جميعا واذا كان الوجود الحقيقي عارضا لتلك الاجزاء فاما ان يكون عارضا لجميع اجزائه فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو محال لانه يلزم ان يصير كليا متكررا النوع فيكون اعتباريا واذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتباريا كان الوجود الحقيقي اعتباريا وهو باطل واما ان يكون عارضا ببعض اجزائه فلا يكون العارض بتمامه عارضا واما الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود الحقيقي معدوما وهو اجتماع النقيضين لانه موجود البتة ومحصل هذا الجواب ان عروض الشيء لنفسه وان كان جائزا ههنا للتغاير بين العارض والمعروض لانه اذا كان الوجود الحقيقي بتمامه عارضا للجزء وفيه جزء للجزء لنفسه بان يكون متحصص من نفسه عارضا له والتغاير بين الطبيعة والتشخص اعتباري وليس تحصل ذلك التشخص وتعينه بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصله بعد العروض ويلزم الاستحالة بل تشخصه بنفسه قبل العروض لكن يلزم من عروض الشيء لنفسه كونه كليا متكرر النوع فيلزم كونه امرا اعتباريا مع انه ليس كذلك فافهم واعلم ان المحقق الدواني قد اورد على هذا الدليل بانه ان اراد المستدل بكون العارض بتمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما العارض عارض له فهو منتقض

بالكثرة فان اجزاء ها الوحدات وهي ليست لعارضة لمعروض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس المعروض او لجزئه فمسلم لكنه يجوز ان يكون الحال في الوجود كذلك لجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزئه لجزئه وهذا الجزء لجزء جزئه وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول ما قال المحشي ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المص بعده بقوله فاما ان يتصف آه نفي الاجزاء الخارجية يحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناءً على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي فحصل اختيار الشق الثاني يعني ان الكلام في الاجزاء الخارجية وبانتفائها يستدل على انتفاء الاجزاء الذهنية بناءً على التلازم بين التركيبين ولا يتسلسل الاجزاء الخارجية بل ينتهي الى جزء لا يكون فوقه جزء فنقول الوجود عارض لهذا الجزء فتكون اجزاؤه عارضة اما له او لجزئه والثاني باطل اذ لا جزء له فتعين الاول فيكون عارضا لنفسه فيلزم عروض الشيء لنفسه وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يخفى بطلانه وان لم يكن عارضا لنفسه لا يكون العارض بتمامه عارضا وايراد المحقق الدواني انما يرد لو اجري الدليل في الاجزاء الذهنية مع ان الدليل غير جار فيها الا عند القائلين بالتلازم بين التركيبين لا عند القائلين بتغايرهما اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزئه الذهني فان الجزء الذهني موجود بوجود الكل ومتحد معه ذاتا ووجودا فهو ليس جزءا حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزئه الذهني الا ترى ان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له قال في الحاشية اتصاف الشيء بامر مستلزم لاتصافه بجزئه الخارجي وليس مستلزما لاتصافه بجزئه الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلو لم يتصف به لم يتصف بالكل بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزءا حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه به عدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشيء لا يستلزم الاتصاف بجزئه الذهني استقلالا لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجود استقلالا حتى يكون له عروض استقلالا لان العروض عبارة عن الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال لا عروض له بالاستقلال واما الجزء الخارجي فلما كان مغايرا للكل وللجزء الآخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلالا وانفرادا وقد سبق ان عروض الشيء لنفسه انما يمتنع لو لم يكن بين العارض والمعروض تغاير اصلا وهذا انما يتاتي في العروض استقلالا فان الجزء اذا كان عارضا لنفسه استقلالا كان العارض هو المعروض واما في الجزء الذهني فالعارض ذات وحدانية وهذا الجزء متحد معها وموجود بوجودها عارض بعروضها فالعارض الجزء بما هو متحد وموجود في ذات اخرى والمعروض نفسه فيكون بين العارض والمعروض تغاير فلا يلزم الاستحالة والمراد بالاتصاف والعروض المذكور الحمل بالاشتقاق كما هو المتبادر من العروض وبهذا يندفع ما قيل المراد بالعروض الحمل والمحمول المحمول محمول فالاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف بجزئه الذهني فان قلت اذا كان الشيء نعتا للشيء ومحمولا عليه بالاشتقاق فيجب ان يكون ما هو محمول على الشيء الاول نعتا للشيء الثاني ومحمولا عليه بالاشتقاق كما نص عليه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء في الفصل المقصود لمزاوجات تقع بين قول على وموجود في فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الذهني يقال الاتصاف بالكل اشتقاقا لا يستلزم الاتصاف بالجزء اشتقاقا على وجه الاستقلال وعروض الشيء لنفسه المستحيل انما يلزم من الاتصاف على وجه الاستقلال لا من الاتصاف بالجزء الذهني مطلقا نعم حمل الشيء على الشيء يستلزم حمل الجزء الذهني عليه فيلزم هنا حمل الشيء

علی نفسه المستحیل حملا متعارفا فلما ذکرنا فی عروض الشئ لنفسه المستحیل انتهی هذا اشارة الی تقریر الدلیل الثانی بحیث یندفع عنه ایراد المحقق الدوانی علی تقدیر ان یکون الکلام فی الاجزاء الذهنیة ویکون المراد بالحمل الحمل بالمواطاة محصله ان حمل الکل علی الجزء یوجب حمل الجزء الذهنی علیه فلو کان للوجود جزء ذهنی لکان الوجود محمولا علیه حملا متعارفا وذلک الجزء یحمل علی الوجود والمحمول علی المحمول علی الآخر یکون محمولا علیه فیکون الجزء محمولا علی نفسه من تغایر فان قیل جزء الذهنی لیس محمولا علی الجزء بل علی جزء آخر ویقال محمول المحمول محمول فیلزم حمل الشئ علی نفسه حملا متعارفا من دون تغایر بین الموضوع والمحمول لان کلا الحملین من حیث الجزئیة لا یقال حمل محمول المحمول مشروط بالاتحاد فی نحو الحمل وههنا حمل الجزء الذهنی علی الکل ذاتی وحمل الکل علی الجزء عرضی لانا نقول لیس مشروطا بالاتحاد فی نحو الحمل بل مشروطا بالاتحاد فی ظرفه وههنا الجزء الذهنی متحد مع الکل فی الظرف الذی یکون الکل مع الجزء الذهنی فیه فیلزم حمل الشئ علی نفسه من دون تغایر بین الموضوع والمحمول اصلا وفیه انه یجوز ان یکون الموضوع نفس الجزء والمحمول ذلک الجزء من حیث اجتماعه مع جزء آخر وهکذا الحکم فی کل مرکب ذهنی فلا مضایقة فی حمل الحیوان الذی هو جزء ذهنی للانسان بالحمل المتعارف علی نفسه وما قال بعض الاکابر قدس سره ان القدر الضروری فی الاجزاء الذهنیة حمل الکل علی الاجزاء بالحمل المعتبر فی المحصورات وکذا حمل بعضها علی بعض ولا یلزم فیه حمل الشئ علی نفسه واما حمل الکل علی طبائع الاجزاء کما فی الطبیعة فغیر ضروری ولا یلزم ان یکون کل جزء ذهنی لشئ کلیا صادقا علی نفسه فلا یخفی علی المتامل ما فیه فان المرکب الذهنی لا بد فیه من حمل الکل والاجزاء فیما بینها حملا متعارفا ویلزم منه حمل الشئ علی نفسه بالشکل الاول کما تقول الناطق انسان والانسان ناطق ولزوم کون کل جزء ذهنی کلیا صادقا علی نفسه متزم لا سیما علی رای من یقول ان احد المتساویین جزء فی الآخر علی ان طبیعة الجزء بما هی طبیعة موضوع وبما هی مرسلة محمول فقد تغایر المحمول والمحمول علیه فافهم والوجه الثانی من الجواب اختیار الشق الاول والقول بان الکثرة عارضة لطبیعة النوع والوحدات ایضا عارضة لها فلا النقض وما اورد علیه بعض الاکابر قدس سره بان هذا الجواب مع انه لا یتم لو جعل مادة النقض الکثرة العارضة للمقولات اذ لیس هناک طبیعة مشترکة فضلا عن طبیعة النوع ولا یتوجه ایضا لو جعل حدیث الکثرة سندا ومنع وجوب عروض الاجزاء لمعروض الکل موقوف علی صحة هذیة الحال بدون هذیة المحل فان الکثرة الشخصیة العارضة لاشخاص معینة متشخص من الکثرة فلو کان محلها طبیعة النوع کان هذیة الحال بدون هذیة المحل ویمکن ان یقال انه لا بد لعروض الکثرة من معنی مشترک سواء کان هذا المعنی طبیعة ذاتیا او عرضیا والکثرة العارضة للمقولات عارضة لمعنی مشترک هو المقولة ومنع وجوب عروض الاجزاء لمعروض الکل منع لا ضروری اذ لا بد من عروض اجزاء العارض للافراد المعروض فان کانت تلک الافراد نفس معروض الکل تکون اجزاء العارض عارضة لمعروض الکل وان لم تکن نفس المعروض تکون الاجزاء عارضة لتلک الافراد والکل عارض لنفس المعروض فیلزم وجود الکل بدون الجزء والکثرة الشخصیة عارضة لطبیعة النوع حال کونها متشخصة بتشخصات الافراد فلا یلزم هذیة الحال بدون هذیة المحل فتامل بدقة النظر وهکذا الاستحالة فی عدم تقدم الجزء الذهنی علی الکل لاتحاده معه ذاتا ووجودا والتقدم یستدعی التغایر فی الوجود فلا بد فی الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجیة وعلی تقدیر اجزائه فی الاجزاء الذهنیة لا یلزم الاستحالة واعلم ان بعض الاکابر قدس سره قد نقل ههنا حاشیة وهی قوله ای علی تقدیر عدم الاستلزام المذکور فالسواد بسیط خارجی انتهی وقال فی بیان المراد منه یعنی انه علی تقدیر الاستلزام الجزء الذهنی جزء

والمهية فان المفروض عينية مفهوم الوجود بجزئه لا صدقه عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما وكذا لا شك في بطلان اللازم فان الكلام في
نفي الجزء العقلي دون الجزء المقداري واستحالة مساواة الكل في المفهوم والمهية ظاهر كما في الجزء الخارجي ووجه تخصيص الجزء العقلي انه المعرض
الذي يختاره في اثناء الكلام انما يجري فيه فلا يمكن الجواب اي جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول لا على القول بتعدد مفهوم الوجود
والقائل بوحدته كما فعله المص فانه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئه يلزم هذه الاستحالة اي مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية
سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فما اختاره الشارح قدس سره في الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون الترديد بالنظر
الى الصدق وتجويز صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا محل نظر فان استحالة مساواة الجزء للكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود
حقيقة واحدة اذا فرض انه عين جزئه واما اذا كان حقائق متخالفة فيجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة
الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية وفيما افاد بعض الاكابر قده ان للمستدل ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود
الذي هو الكل فيلزم مساواة الجزء للكل في المهية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير الكل فلا بد من امر
زائد هو الوجود والا فلا وجود هناك الى آخر الدليل مح لا يضر تخالف الوجودات بالحقيقة نعم ان كان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرعا
على كونه مفهوما واحدا مشتركا وكان الدليل المورد لاثبات بداهة الوجود متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فلا يجاب بالجواب المص ايضا الا اذا انكر المبنى
عليه مح لا يجري الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود ولا يلزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية بل يتعين الجواب ح باختيار الشق الثاني
والقول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول اصلا اذ على تقدير كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا يلزم على
الشق الاول مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية ولا ينفع ما قال المص والشارح اصلا وتحقيق المقام ان الترديد في الدليل ان كان بالنظر
الى المفهوم بان يقال اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا كما هو الظاهر ويكون الدليل متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فالجواب يتعين باختيار
الشق الثاني كما عرفت ولا يمشي جواب المص ولا جواب الشارح اما جواب المص فلانه مبني على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه
على تقدير عينية مفهوم الكل لمفهوم الجزء يلزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان الترديد
بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود اما ان يصدق عليها الوجود او لا لانه محتمل ايضا وان كان خلاف الظاهر فالجواب يتعين باختيار
الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية لجواز ان يكون صدق الوجود
على تلك الاجزاء صدقا عرضيا كما ذكره الشارح ولا يمشي جواب المص وانما يتعين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد في الاجزاء
العقلية على تقدير كون الترديد بالنظر الى الصدق من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء
عقلية فلا يصح الجواب باختيار الشق الثاني الذي هو عدم الصدق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الحاصل
من الاجتماع غير صادق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزائه العقلية والا لم تكن الاجزاء اجزاء عقلية
قال بعض الاكابر قده نعم للمجيب فان المستدل رتب على الشق الثاني انه لا بد من امر زائد هو الوجود والمصنف اجاب باختياره وقال الامر الزائد
هو المجموع واما انه لا يمكن اختيار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فلا يضر المجيب لان المجيب انما منع لزوم الاستحالة التي الزمها المستدل

وان استدل بهذا النمط فهو انتقال الى دليل آخر وبالجملة لو فرض عدم الصدق لم يلزم ما التزمه المستدل لان الاعراض انما هو المجموع فيصح الجواب
باختيار الشق الثاني وعلى تقدير اخذ الترديد بالنظر الى الصدق لا يرد النقض بالسكنجبين بان اجزاء السكنجبين ان صدق عليها السكنجبين يلزم
مساواة الجزء للكل في الحقيقة والا فلابد من امر زائد بها سكنجبين فلا يكون التركيب فيه بل في امر آخر فان الكلام في الاجزاء التي يحمل ليس يصدق
المجموع على كل منها وانت تعلم انه لا وجه لعدم ورود النقض المذكور بالقول بان الكلام في الاجزاء العقلية اذ محصل النقض ان اجزاء السكنجبين
ان صدق عليها السكنجبين يلزم مساواة الجزء للكل في الماهية وان لم يصدق عليها فلابد من امر زائد به صار سكنجبين وهذا غير مندفع بالقول بان
الكلام في الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود لزم المساواة في الماهية والا لزم ان لا تكون الاجزاء العقلية
اجزاء عقلية لا يرد النقض بالسكنجبين لان استحالة الشق الثاني غير متأت فيه لكن هذا تقرير آخر لم ينقضه الناقض كذا افاد بعض الاكابر قدس سره
وعندنا الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد بانه ان كان الترديد في الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني
لان الشق الاول يستلزم مساواة الجزء للكل لا على تقدير تعدد مفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق
الاول كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب باختيار الشق الثاني اذ المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية ولابد فيها من صدق الكل على الاجزاء ثم
اعترض المحشي على جواب الشارح بقوله ثم اذا ثبت بما سبق كونه اي كون الوجود المصدري ذاتيا لما تحته كما اقمنا البرهان عليه وتقسيم عليه بيانا
آخر وكان الترديد في الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لجزئه بل عين حقيقته وان
لم يصدق لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها قوي الدليل ولم يمكن الجواب عنه الا باختيار
الشق الاول بمنع لزوم مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يصدق الوجود على الاجزاء صدقا عرضيا اذ الوجود ليس عرضيا لما تحته ولا باختيار
الشق الثاني لان صدق المجموع على اجزائه الذهنية واجب واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان لا يجب في الاجزاء العقلية صدق بعضها على
بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذي تعورف في المحصورات فالترديد ان كان في الصدق الذي تعورف في المحصورات فحاصل الترديد
ان اجزاء الوجود اما يصدق الوجود على افرادها او لا يصدق فنختار الشق الاول ولا استحالة في ذاتية الوجود لافراد الاجزاء العقلية فان افرادها
هي افراد الوجود وان كان الترديد في الصدق مطلقا ورد بان الوجود اما يصدق على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق نختار الشق
الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان ينعقد منها قضية طبعية فان كون الشيء جزءا عقليا لا يقتضي ان يكون فردا للكل
ويصدق الكل عليها الا ترى ان طبيعة الحيوان ليست فردا للانسان وكذا طبيعة الجوهر ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب كون
الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التي يحمل عليها انفسها حملا عرضيا وانت تعلم ان حصة من طبيعة الحيوان وكذا حصة من طبيعة الجوهر
اعني طبيعتا معروضتين للناطق جزء من الانسان مساوية له فهما فردان من الانسان لما تقرر عندهم من كون احد المتساويين جزءا
اضافيا للآخر وحمل الاجزاء العقلية على انفسها حملا عرضيا انما يجب اذا جعلت موضوعات او محمولات للقضايا المجعولة اجزاء للقياس
كما يقال الحيوان انسان وكل انسان حيوان ولا يلزم منه كونها من الكليات المتكررة الانواع اذ الكلي المتكرر النوع عبارة عما يصدق
على نفسه بعينه بنحوين من الصدق بلا اعتبار تحليله مرة موضوعا في قضية ومحمولا في اخرى واما الاجزاء العقلية فانما تحمل على انفسها بنحوين من

المحمول انما جعلت موضوعا في قضية ومحمولا في اخرى وجعلتا في جزئين من القياس فهي لا تعرض لانفسها مع قطع النظر عن هذا الاعتبار فجعلا
الكلي المتكرر النوع ثم قال بعض الاكابر قدس سره اعلم ان هذا القيل والقال انما هو على تقدير اجراء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا تطويل بلا جدوى
فان البساطة عسى ان يكون ضرورية واللائق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودية الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتقرير
المشهور بعيد بنائه على الاشتراك ليتم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ان كان مركبا من اجزاء خارجية او ذهنية
فهي اما نفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في الماهية واما ليس وجودا فلم يكن تلك الاجزاء مناطا للموجودية بانفسها لان حقيقتها غير
الحقيقة التي بها الموجودية ومناط الموجودية فلا بد ههنا من امر زائد يكون مغايرا للكل جزء جزء ولمجموع الاجزاء ويكون ذلك الامر الزائد هو الوجود
لان ما ليس في حد ذاته مصداقا للموجودية ويكون محتاجا في موجوديتها الى امر هو مصداق لها كيف يكون مع اجتماعه مع مثله مصداقا
للموجودية بنفسه فاذن قد لزم ان يكون هناك امر زائد يكون وجودا حقيقة فتكون الاجزاء خارجة عنه فلم يبق التركيب في الوجود بل في
غيره وهذا الدليل يبطل الاجزاء العقلية والخارجية وانت تعلم انه ان كان الترديد بحسب المفهوم فعلى تقدير ان يكون اجزاء الوجود وجودات
لزوم اتحاد الكل والجزء في المفهوم والماهية ومساواتهما موقوف على كون مفهوم الوجود واحدا اذ على تقدير تعدده لا يلزم تساوي حقيقة
الكل والجزء فلا يلزم كون مفهوم الكل عين مفهوم الجزء كما لا يخفى وان كان الترديد بحسب الصدق العرضي فلا يلزم مساواة الكل والجزء
في الماهية فلا يتم الدليل اصلا وان كان الترديد بحسب الصدق الذاتي فان كان المراد صدقه على جزئه صدقا ذاتيا فغاية ما يلزم كون جزء من
الوجود الحقيقي حصة منه ولا قباحة في كونه تمام حقيقته وان كان المراد ان ما يصدق عليه الجزء يصدق عليه الوجود الحقيقي فالاتحاد
في الماهية موقوف على ان يكون الجزء والكل منهما ذاتيا لما يصدق عليه بل تمام حقيقته لامتناع النوعين الحقيقيين لفرد فيلزم الاتحاد بين
الكل والجزء ويكون اتمام الدليل على هذا التقدير موقوفا على كون الوجود الحقيقي نوعا لما يصدق عليه ولم يدل عليه دليل بعد وما ذكره المحشي
من البرهان على ان الوجود ليس له فرد غير الحصة وان صدقه على ما يصدق عليه ذاتي على تقدير تمامه انما يجري في معناه المصدري فلا
يتم الدليل فظهر ان جريان الدليل في الوجود الحقيقي ايضا لا يخلو عن القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والله
ولي التوفيق والالهام **قوله** وذلك الامر آه اعلم ان قول المص والشارح وذلك الامر الآخر هو المجموع لما كان غير صحيح بحسب الظاهر لان
المجموع ان كان عبارة عن نفس الاجزاء فلا يكون المجموع امرا زائدا عليها وان كان عبارة عن الاجزاء مع الهيئة الوحدانية يلزم عدم
انحصار الاجزاء فيما فرضت اجزاء لكون الهيئة ايضا جزءا قرر المحشي بحيث يندفع عنه هذا التوهم وقال اعلم ان للمجموع ثلثة معان الاول الاجزاء
من غير ان يعتبر معه هيئة وحدانية عروضا او دخولا اي الكثير المحض من دون اعتبار امر زائد والثاني الاجزاء مع الهيئة الوحدانية بان
يكون المجموع مركبا من الاجزاء والهيئة الوحدانية فلا يكون المجموع كثيرا محضا والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لها من غير ان
تكون الهيئة داخلة في المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث عروض الهيئة والمراد ههنا اي في قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع
المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرا زائدا عليها حتى يكون ذلك الامر الزائد هو المجموع وليس للاجزاء انفسها بلا اعتبار
الامر الزائد حقيقة وحدانية محصلة والمجموع له حقيقة واحدة محصلة فكيف يراد بالمجموع نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزاؤه لا ينحصر في هذه

الاجزاء التي فرضت اجزاء بل يعتبر معها امر آخر وهي الهيأة الوحدانية لانها ايضا على هذا التقدير جزء لمجموع الاجزاء وهذه الهيأة الشروط بانها
من هيأة اخرى وهذه الهيأة داخلة في المجموع فيتحقق مجموع آخر وهكذا وبهذا التقرير ظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الاخيرين
مغاير لها لان الهيأة داخلة في المجموع بالمعنى الثاني وعارضة له بالمعنى الثالث فلا استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر فحكم الفاضل الدو
يحكم بانها اي الاجزاء مستلزمة لها اي المجموع لان العدد حقيقة محصلة وله لوازم مختصة وليس حقيقته عبارة عن محض الوحدات لانها ليست
حقيقة محصلة بل يعتبر معها هيأة وحدانية بان تكون الهيأة الوحدانية داخلة فيها او عارضة لها فكذا معروضه ليس نفس الآحاد بل يعتبر معها
هذه الهيأة الوحدانية لان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير بما هو كثير فالهيأة الوحدانية عارضة الكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق
لتلك الوحدة المنتزعة ومنشؤها اجتماع الاجزاء فتلك الهيأة منتزعة عن الاجزاء المجتمعة وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان الوحدة والكثرة
متنافيان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان الهيأة الاجتماعية عرض ومن المستحيل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة الاجتماعية
لا تنافي الكثرة بحسب الاجزاء ولا قباحة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضها للاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا
معروضها يستلزم معروضه فتامل فان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للهيأة لا يمكن ان يكون
تلك الهيأة داخلة في حقيقته فتكون خارجة عنه عارضة له وهذا يستلزم المجعولية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عددا صار مربوطا بهذه
الشروط قلت الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتفصيله ان ذاتيات العدد الوحدات وهي من حيث
انها معروضة للهيأة الاجتماعية عدد فعند تحقق الهيأة الاجتماعية يتقرر مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا كما يقال قطعات
الخشب من حيث عروض الهيأة سرير فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد عبارة
عن الوحدات المعروضة للهيأة وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالجواهر الغالية في الحكمة المتعالية وفي حواشينا
المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية **قوله** اذ نقول آه لما زعم القائل كون الدليل منقوضا بسائر المركبات كالدار مثلا فان اجزاء الدار
اما دار او ليست بدار على الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين نبه المحشي على فساد زعمه بقوله لا يخفى ان بين
الصورتين يعني بين الدار والوجود بونا بعيدا لان في الوجود يلزم اما عروض الشيء لنفسه المستحيل وهذا على تقدير اتصاف جزئه بالوجود فان
اتصاف جزئه به انما هو لكونه جزءا الوجود فيكون الجزء من حيث هو كذلك معروضا وعارضا ايضا فيلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل او يلزم
اجتماع النقيضين المستحيل وهذا على تقدير ان لا يكون جزؤه متصفا بالوجود لانه اذا لم يتصف بالوجود يكون متصفا بالعدم لا محالة وعدم الجزء
يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل وفي الدار لا يلزم شيء منهما اذ لا يمكن فيها اختيار الشق الاول لان الدار من الاعيان
التي لا تصلح هويتها لان تعرض الاشياء حتى تتصف اجزاؤها بها واما عروض مفهوم الدار لاجزائها فلا يستلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل
لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار غاية ما يلزم عروض مفهوم الجزء للجزء لان مفهوم الجزء جزء لمفهوم الكل وهو ليس بمحال وعلى
تقدير اختيار الشق الثاني لا يلزم اجتماع النقيضين لان الاجزاء ليست بدار والكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل
ولا سلب الدار عن الجزء انتفاء الجزء فلا يلزم اجتماع النقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل

قوله وانما المحال آه لما زعم الشارح ان اتصاف احد النقيضين بالآخر مواطاة محال اورد عليه المحشي بقوله بل هذا ليس بمحال على اطلاقه بان يكون حمل احد النقيضين على الآخر مواطاة محالاً في جميع المواد فان الجزئي لا جزئي لصدقه على كثيرين فلا يكون جزئيا بل لا جزئيا والا مفهوم مفهوم لكونه حاصلا في العقل وكل ما يحصل في العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر في هذه الصور صدقا عرضيا فاستبان ان صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس بمستحيل على اطلاقه كما زعم الشارح قال بعض الاكابر قدّه ان الشارح اراد بالحمل الحمل المعتبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقيض بهذا الحمل والا يلزم اجتماعهما في الافراد وانت تعلم ان قول الشارح انما المحال ان يتصف آه في مقابلة قوله اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق ليس بمحال يقتضي ان يراد بهذا الاتصاف ايضا الحمل المعتبر في المحصورات وهو محال قطعا لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقا لا يصدق عليه العدم اشتقاقا ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى وفي تحقيقه كلام ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله غاية ما في الباب آه يعني غاية ما يلزم من اتصاف الوجود بالعدم كون الوجود معدوما ولا استحالة فيه اذ الوجود معدوم واضرب عنه المحشي وقال بل غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت انه مستحيل وذلك لانك قد عرفت ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود المطلق ليس بمعدوم مطلق فجزء الوجود لو كان معدوما مطلقا كان الوجود ايضا كذلك مع كون الوجود موجودا في الجملة يلزم كونه معدوما مطلقا فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل ومعنى قولهم الوجود معدوم انه معدوم في الخارج لانه من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن وهي ليست بمعدومات مطلقة لكونها موجودات ذهنية قوله ليس المراد آه حمل الوجود عند الشيخ الاشعري على ما يحمل عليه حمل اولي او حمل متعارف ذاتي انت تعلم ان الكلام ههنا في اتصاف اجزاء الوجود به ولا معنى لكون الوجود محمولا على جزئه حملا اوليا اذ حمل الكل على الجزء لا يمكن ان يكون اوليا فلا يتصور حمله عليه على مذهب الشيخ الاشعري الا حملا شائعا ذاتيا بمعنى ان مصداق حمله نفس ذات الموضوع بلا حيثية زائدة فالترديد الواقع من المحشي في غير موقعه وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاكابر قدّه انه ان اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود اولي وان اريد الوجود المصدري فحمله حمل متعارف ذاتي عنده بمعنى ان مصداق الحمل نفس الذات ليس على ما ينبغي وعند غيره اي عند غير الشيخ الاشعري حمل الوجود على ما يحمل عليه حمل بالاشتقاق لان مصداق حمل الوجود عند غير الاشعري ليس نفس الماهية فيكون خارجا عنها محمولا عليها بواسطة ذو وفيه نظر ظاهر وما قيل ان الوجود عند غيره امر عارض وحمل العارض على المعروض ليس اوليا ولا ذاتيا فيكون حملا بالاشتقاق فلا يخفى سخافته قوله وقد عرفت آه فيه مسامحة لان المذكور فيما سبق ليس ان ذكر مذهب الشيخ الاشعري ههنا غير مناسب بل ما ذكره ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا لكن يفهم منه بطريق الالتزام ان ذكر مذهبه غير مناسب بهذا المقام قوله لا يتصف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تتصف بالوجود ولا بالعدم اورد عليه المحشي بقوله فيه ان الكلام في الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما المتناقضان ولا يعقل بينهما واسطة وان اثبتها احد الوجود والعدم بمعنى آخر كما اشرنا اليه من انه اراد بالوجود الوجود لذاته اي بلا واسطة في العروض وبالعدم سلب التحقق مطلقا ولو بواسطة فالمحال وهو ما له تحقق تبعي واسطة بين الموجود والمعدوم وهذان المعنيان ليس احدهما نقيضا للآخر بل الوجود اخص من نقيض الآخر وهو الوجود المطلق قوله فيكون اجزاؤه آه فيه اي في القول بان اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال نظر وهو ان

الحال عند مثبتيها ثابتة متحقق موصوفا الذي هو الوجود فلو كان الوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالا لكون ثابتة متحقق موصوفا
الذي هو الوجود ح يلزم ان يكون الكل الذي هو الوجود قبل تحقق اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فيلزم ان يكون الكل
مقدما على الجزء مع انه باطل وفيه ان بعض القائلين بالحال قالوا ان المعدومات ثابتة وان التحقق مرادف الثبوت واعم من الوجود
فلا يكون عندهم تحقق الموصوف نفس وجوده وبالجملة قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده محل نظر لان التحقق عند بعض قائلي
الحال اعم من الوجود فافهم قوله لان الحداة آه لما كان ظاهر كلام الشارح دالا على ان هذا الجواب مختص بقول المص وقلنا انه اى آه مبني على المشهور
من انحصار الاجزاء الحدية في الاجزاء الذهنية فلم يتم الجواب على غير المشهور من جواز التحديد بالاجزاء الخارجية قرر المحشي كلامه بحيث يتم الجواب
على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحداة تعليل لابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله اى حاصل كلام الشارح
ان الدليل مبني على تمايز الاجزاء التي بها التحديد وهذه الاجزاء في المشهور منحصرة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد تكون اجزاء خارجية
متمايزة على ما نقل الامام الرازي عن الشيخ انه صرح في الحكمة المشرقية بجواز التحديد بالاجزاء الخارجية فلا بد في اتمام الدليل من ان يثبت التمايز
بين الجنس والفصل حتى يقال انها قبل او بعد ويثبت تمايز الاجزاء الحدية على المشهور وغير المشهور هذا والحاصل ان الاجزاء الذهنية اجزاء حدية
قطعا سواء كانت الاجزاء الحدية منحصرة فيها اولا فلا بد لاتمام الدليل من اثبات التمايز بين الجنس والفصل حتى يثبت تمايز الاجزاء الحدية مطلقا
مع انه لم يثبت وقد نبهناك سابقا على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه اى الدليل الثاني نفي الاجزاء الخارجية ليحصل منه نفي
الاجزاء العقلية بناء على القول الصحيح عند المحشي من استلزام التركيب الذهني التركيب الخارجي هذا جواب لرد المص على الدليل حاصله انه ليس
المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء الحدية بل المراد بها الاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها صحيحا اولا واذا بطل تلك الاجزاء بطل الاجزاء الذهنية
بحكم التلازم بينهما فالقول باتمام الدليل على تمايز الجنس والفصل ليس بشيء لانه مخالف لما هو المقصود منه اذ ليس المقصود منه نفي الاجزاء
الحدية بل نفي الاجزاء الخارجية فافهم قوله فلا يلزم آه لما زعم المص والشارح انه على تقدير اتصاف جزء الوجود بالعدم لا يلزم الا كون الوجود
مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه ولا قباحة فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء متمايزة في الوجود مركب من اجزاء متصفة
بنقيضه ورد عليه المحشي بان الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو كانت هذه الاجزاء معدومة مطلقة يلزم حصول
الشيء من اللاشيء المحض كما اشرنا اليه والقياس على المركبات الاخر قياس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير اتصاف اجزائها
بنقيضها تركبها من اللاشيء المحض بل انما يلزم تركبه عما هو ليس عين هذا المركب واتصافه به قوله وكذا الحال آه كانه اشار الشارح بقوله وكذا
الحال في الاجزاء الذهنية آه الى ان هذا الجواب اى جواب المص بقوله ونختار انه يتصف بالمعدوم ليس مختصا بالاجزاء الخارجية كما يتوهم
من تمثيل المص بالعشرة حتى يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جوابا واحدا راجعا الى الترديد بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله فتلك
الاجزاء متصفة بوجود مع او بعد الاجزاء الذهنية فهو مبني على تمايزها في الوجود الخارجي وهو ممنوع وان اريد بها الاجزاء الخارجية فنختار انها
متصفة بالعدم ولا محذور في اتصاف الاجزاء الخارجية بنقيض الكل بل هو جار في الاجزاء الذهنية ايضا فانه يجوز ان يحمل نقيض الكل
على الجزء الذهني كما يجوز ان يحمل نقيض الكل على الجزء الخارجي فلا يحسن الترديد والتمثيل بالعشرة على سبيل الاتفاق وتحقيق ان الجواب بانا

الشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود تتصف بالعدم كما اشار اليه الشارح بقوله تحكم المحال فان الاجزاء الذهنية لا يصح على اطلاقه فان الطبيعة النوعية من حيث انها
الطبيعة الجنسية والفصلية يكون الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية من قبيل بل هي من العوارض اللاحقة لها خارجية كانت او مغايرة
لها بحسب المفهوم ولهذا كانت خارجية عن الجزء ومغايرة لها بحسب المفهوم فيكون حملها عليها بالحمل الاولي ممتنعا لانه شرط الاتحاد بين الموضوع والمحمول في الحمل
الاولي وجائز بالحمل المتعارف وواجبا لان هذا الحمل المتعارف على الاتحاد في الوجود وهو متحقق بين الطبيعة النوعية وبين الطبيعة الجنسية والفصلية
واذا امتنع حمل طبيعة الوجود على الاجزاء بالحمل الاولي يجب ان يكون حمل نقيضها عليها بالحمل الاولي واجبا والا يلزم ارتفاع النقيضين
وحمل نقيضها عليها بالحمل المتعارف ممتنعا والا يلزم اجتماع النقيضين والمراد بالحمل الاولي للنقيض سلب الحمل الاولي فاطلق الحمل على
سلب الحمل لان اطلاق الحمل بحسب الاصطلاح على الايجاب والسلب على السواء كما صرح به الشارح وغيره من المحققين فلا يرد انه لا يلزم
من انتفاء حمل شيء بالحمل الاولي حمل نقيضه بالحمل الاولي لان عدم عينية شيء لا يستلزم عينية نقيضه والحاصل ان الوجود طبيعة نوعية
فلو كان مركبا من اجزائه التي هي الجنس والفصل فيكون حمله على اجزائه بالحمل الاولي ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا وحال نقيض الوجود
يكون على عكسه فالترديد في الدليل ان كان بحسب الحمل الاولي بان يقال ان اجزاء الوجود اما عين وجود مع او بعد فليس الجزء متقدما
على الكل وليس عين وجود مع او بعد فالوجود محض ما ليس بوجود وهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية باختيار الشق الثاني والتزام كون
الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيض الكل لان نقيض الكل باعتبار الحمل الاولي محمول على الجزء الذهني ولا استحالة فيه الا انه وان لم يكن الترديد
بحسب الحمل الاولي فلا يجري هذا الجواب باختيار الشق الثاني لان حمل الكل على الجزء الذهني بالحمل المتعارف واجب ولا يحمل عليه نقيضه
بالحمل المتعارف جوابا وبعض الاكابر قد ان الترديد في الدليل باعتبار الحمل الاولي بعيد غاية البعد يأبى عنه الفاظ الدليل غاية الاباء والتحقيق
في تقرير كلام الشارح ان الاجزاء العقلية لا يجب ان يحمل عليها الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل نقيضه الاشتقاقي الذي هو العدم وان اريد
حمل النقيض مواطاة فلا يلزم ان يراد الحمل الاولي لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المعتبر في المحصورات فلا يجب حمل
الكل على طبائع الاجزاء العقلية فيجوز ان يحمل نقيض الوجود على طبائع الاجزاء العقلية ولا فساد فيه ونحن قد عرفناك ان حمل الكل
على طبيعة الجزء الذهني بالحمل المتعارف ضروري والا يلزم كونه كليا متكررا النوع كما عرفت ثم اذا لم يحمل الوجود على طبيعة الجزء بالحمل المتعارف
المواطاتي فيجب حمل نقيضه بالحمل المواطاتي وهو اللاوجود ولا كلام فيه بل الكلام في العدم وعلى تقدير عدم حمل الوجود مواطاة لا يجب
حمل العدم اصلا لا مواطاة ولا اشتقاقا لجواز ان يحمل موجود اشتقاقا فلم يكن الترديد حاصرا فعلى تقدير عدم حمل الكل على طبيعة الاجزاء
مواطاة لا بد ان يقال ان الترديد باعتبار الحمل الاشتقاقي والمراد بالاتصاف الحمل بالاشتقاق وحاصل الجواب ان الاجزاء متصفة
بالعدم ولا يلزم منه الاسعد ومية اجزاء الوجود ولا غبار فيه فان الوجود حد عدم فاجزاؤه ايضا عدومه تقدير **قوله** لجواز آه لما جوز
ان يكون من الخواص ما تصوره يوجب تصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك اعترض عليه المحشي بقوله انت تعلم ان في التعريف
تصورا واحدا متعلقا بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض كما هو مذهبه فان التصور بكنه الشيء بعد تصور خاصة بان
يحصل ههنا في هذا التعريف تصوران احدهما متعلق بكنهه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثاني اي التصور المتعلق بخاصته ان حصل بالاية

من غير كسب بحصول التصور الاول اي التصور بكنه الشي ايضا كذلك اذ لا نظر ههنا اي في تصور كنه الوجود بالخاصة فانه لا يبقى النظر ان يكون
الكاسب مرآة بمعنى ما مرآة للوجود بحيث يفيد امتيازه عما عداه فلا يفيد الكنه او يكون مرآة لكنه الوجود من حيث هو كنه وهو باطل اذ لا بد
من ان تكون المرآة متحدة مع المرئي ذاتا والخاصة ليست كذلك بالبداهة فاذا فرض تصور كنه الشي بعد تصور الخاصة يكون تصور الكنه من غير
نظر لان النظر انما يتحقق لو كان المعرف مرآة المعرف والخاصة ليست كذلك فظاهر وان بداهة الكاسب لا يوجب بداهة المكتسب فبداهة تصور
الخاصة لا يوجب بداهة تصور الكنه والا لما صح كسب نظري عن بديهي على انه لو تم لبطل قوله لان في التعريفات تصورا واحدا ما لم يحصل
التصور الثاني بالنظر فهذا النظر متعلق بهذا التصور لا بالتصور الاول فيكون التصور الاول بديهيا لعدم تحقق النظر فيه فهذا التقرير الذي
ذكر في بيان افادة الخاصة تصور كنه الشي لا يوجب كسبية الوجود بل يؤيد بداهته اذ تصور الخاصة بديهيا كان او نظريا لو استلزم تصور
كنه الشي لم يكن هذا التصور اللازم منه نظريا اذ لا علاقة له بالكسب فهو بديهي على كل تقدير قال بعض الاكابر قدس سره حقيقة النظر حركتان حركة
من المطلوب الى المبادي وحركة من المبادي اليه ومناط النظرية على هذا او على الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت
بالحركة الاولى ثم ترتبت وحصل بعد اداه الكنه فلا شك ان هذا الكنه حصل بالحركتين فقد دخل في حد النظري بلا ريب فالمحشي ان زعم ان معنى
النظري ليس هذا بل حصول الحاصل مرآة فلا كلام معه فان الكلام انما هو في النظري بالمعنى المذكور والبديهي الذي يقابله وان زعم ان جعل المرآة
لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور الخاصة بهذا الوجه اذا فرض فلا يمنع عدم المرآتية شيئا بل يكون هذا مادة النقض على جعل المرآتية لازما
للفكر بمعنى الحركتين بل الذي ينبغي بيان استحالة الصورة المذكورة ان خطر وبالا فلا ينبغي وانت تعلم ان تصور الخاصة اذا لم يكن مرآة لتصور
الكنه فلا يكون تصور الكنه بعد تصور الخاصة فعدم المرآتية يستلزم عدم صحة البعدية اللازمة للمرئي والقبلية للمرآة فبيان عدم المرآتية بيان
لعدم صحة الصورة المذكورة فعدم المرآتية نافع جزما فافهم **قوله** مصادرة اه اورد عليه بان الاعرفية في نفس الامر تتوقف على نفس البداهة
ونفس البداهة لا تتوقف على الاعرفية انما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة ولا نسلم ان العلم بالاعرفية يتوقف على العلم بالبداهة فلا مصادرة
واجاب عنه المحشي بقوله اي شبهها يعني انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانها عبارة عن توقف علم مقدمة الدليل على علم
المدعى وههنا ليس كذلك بل المراد بها شبه المصادرة وهو ايراد مقدمة مساوية للمدعي في البداهة والخفاء وههنا كذلك فان صدق اعرفية
في الواقع موقوف على صدق بداهته فمن لا يسلم بداهته فلا يسلم اعرفيته لان العلم بها اي بالاعرفية موقوف على العلم بها اي بالبداهة حتى يكون
مصادرة حقيقة والحق انه ليس ههنا شبه المصادرة ايضا لان كل احد يعرف اعرفية الوجود ولا يعلم بداهته لان البداهة اصطلاح لاهل المنطق
لا يعلمه كل احد من العوام بخلاف اعرفية الوجود وهذا هو مراد من قال ان اعرفية الوجود مركوزة في الاذهان العامة لان الكلام في الوجود [illegible]
بخلاف البداهة فيستدل بالاعرفية على البداهة فلا يرد ما قال بعض الاكابر قده ان الاعرفية كما انها مركوزة في الاذهان العامة كذلك البداهة مركوزة
فيها ومن ينازع في البداهة ينازع في الاعرفية واشار المحشي الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم اه اي انك اوردت مقدمة
وهي كون الوجود اعرف تساوي اصل المدعى وهو بداهة الوجود في عدم التسليم فان من لا يسلم اصل المدعى اعني بداهة الوجود كيف يسلم
اعرفيته وفيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم والمنع اذ لا معنى لطلب الدليل بعد اقامته فلا تكون الاعرفية مساوية للمدعى

فی عدم التسلیم حتی تتحقق شبہ المصادرة فالاولی ان ینظر فی الدلیل ویترک ذکر المصادرة ههنا قال فالاولی ودون فالصواب لانه اختار
فی منع مقدمة توطئة للمنع فی دلیلها اذ المنع یکون علی الدلیل حقیقة ویجوز منعه قوله فیجاز ان یوجد آه وذلک لان الحوادث کلها لما کانت
مستندة الی الله تعالی وهو الفاعل المختار علی الاطلاق وانما جعل فی هذا العالم لاکثر الاشیاء اسبابا لاظهار العظمة والحکمة فلا استناد لشیء الی شیء
سواه فیجاز ان یوجد العلم بالاخص من دون العلم بالاعم بان لا یکون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط ویکون لهما شرائط ویوجد علم الاخص
من دون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها علی کل تقدیر لا یلزم الاکثریة وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتی تثبت بها اعرفیة الاعم
من الاخص اما علی الاول فظ لانه اذا انتفت الشرائط فلیس ما یوجب الاکثریة وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص واما علی الثانی ای علی
تقدیر ان یکون للاعم والاخص شرائط ویجوز تحقق علمهما مع الشرائط وبدونها فلجواز ان یکون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اکثر من وقوع
علم العام کذلک ضرورة ان الشرائط عادیة غیر حقیقیة لا یتوقف علیها المشروط حقیقة فیجوز ان یکون تحقق علم الاخص مع الشرائط وبدونها
اکثر من تحقق علم العام کذلک وبه یندفع ما قیل ای ورووه من ان المشروط قلما یتخلف عن شروطه الغیر الحقیقیة وهی الاسباب العادیة ولا شک
ان شروط العام بعض من شروط الخاص اذ العام جزء للخاص فشروطه جزء من شروطه فیکون وقوع علم الخاص بدون علم العام قلیلا من
غیر عکس ای لا یکون وقوع علم العام قلیلا من وقوع علم الخاص لتحققه بدون شرائط الخاص فیلزم ان یکون العام اعرف من الخاص
وذلک ای الاندفاع لان علم العام والخاص مع شرائطهما اکثر من علمهما بدونها یعنی ان قلة تخلف المشروط عن شروطه الغیر الحقیقیة انما
یستلزم ان یکون علم الاعم وکذا علم الاخص مع الشرائط اکثر من علمها بدون الشرائط وکذا من عدم علمها مع الشرائط لکن یجوز ان لا یکون
لها شرائط او یکون لها شرائط ویکون علم الخاص معها او بدونها اکثر من علم العام کذلک محصله انا سلمنا ان عدم تحقق المشروط مع تحقق الشروط
قلیل وکذلک تحقق المشروط بدون تحقق الشروط ایضا قلیل لکنه لا یقتضی اکثریة تحقق علم العام من علم الخاص حتی یلزم اعرفیة العام من الخاص
اذ یجوز ان یکون تحقق علم الخاص بدون الشرائط اکثر من تحقق علم العام بدونها فیکون علم العام بدون الشرائط مرة مثلا وعلم الخاص بدونها
مرتین وان کان اقل من علمه معها فلیتامل قال بعض المحصلین لعل وجهه ان المدعی علی تقدیر کون الشرائط عادیة هو الاعرفیة العادیة ای
بحسب الظاهر الغالب فتجویز کون العلم المخالف للعادة اکثر غیر مضر لان الکلام علی مقتضی الظاهر قوله کالجوهر آه فیه ای فی تمثیل الشارح
بالجوهر الذی هو الجنس العالی وانواعه المرتبة الی الانسان الذی هو السافل اشارة الی ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط
الخاص بالقیاس الی التحقق فی الافراد ایضا لا تتم کلیة بل انما تمشی فیما اذا کان العام ذاتیا للخاص دون ما اذا کان عرضیا له فان کلما یتوقف
علیه العام العرضی سواء کان شرطا او غیره لا یلزم ان یتوقف علیه الخاص لانهما ای العام العرضی والخاص متغایران بالذات وشروط احد
المتغایرین لا یلزم ان یکون شروطا للآخر فشروط العام العرضی لا یجب ان تکون شروطا للخاص ولما کان للقائل ان یقول منع کون شروط
العام بعض شروط الخاص انما یتم لو کان الشرط علی معناه واما اذا ارید به اللازم فلا یتم اصلا اذ یکفی فی الاستدلال علی الاعرفیة انه لما کان لوازم
الاعم بعض لوازم الاخص فوجود علم العام مع اللوازم اکثر من وجود علم الخاص معها ولا یمکن ان یوجد بدون اللوازم دفعه بقوله وکذا لا یتم
المقدمة القائلة بان شروط العام شروط للخاص بالقیاس الی التحقق فی الافراد کلیة ان ارید بالشروط اللوازم فان العام اذا کان غیر لازم

للاخص فلازمه اي لازم العام ليس بلازم له اي للاخص يعني ان كون لوازم العام بعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لازما للخاص
وهو غير مسلم واورد عليه بان الكلام في الاعم المطلق لا في الاعم من وجه وهو لازم للاخص مع انه صار اعم من وجه وفيه ان اللازم لا ينفك
عن الملزوم في شيء من الاوقات وما يجب في الاعم المطلق شمول الافراد يعني ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص لا شمول الاوقات
فالعموم المطلق لا ينافي عدم اللزوم ولو كان الامر كما زعمه المورد لزم حصر الموجبة المطلقة العامة في الدائمة وهو خلاف مقرر انتهى **قوله** لم
نعم آه هذا اي القول بانه اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه
انما يتم اذا شرط في علم الشيء بالكنه تصور اجزاءه بالغة ما بلغت حتى يجب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا تحققا في الذهن
عند تحقق كنه الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فلا يلزم ان يكون شرط تحقق كل جزء عام شرطا لتحقق علم الاخص بالكنه ويمكن
الجواب بان معنى قوله انه اذا كان الاعم جزءا قريبا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنه تفصيلا يكون شرط تحقق الاعم شرطا لتحقق الاخص
قوله انه انما النفس الماهية آه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح به الشارح فيما سبق حيث قال الخلاف في كون الوجود
بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا فلا يناسب هذا الترديد اذ لا احتمال للشق الاول من الترديد على تقدير كونه مفهوما واحدا مشتركا
ضرورة انه على تقدير كونه معنى واحدا لا يمكن ان يكون عين الماهية بل على تقدير كونه عين الماهية يكون الوجود حقائق متخالفة كالماهيات واجاب
عنه بعض الاكابر قدس سره بان المحشي قد صرح من قبل بان مراد قائلي الكسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك فالوجود اما مشترك عارض للماهيات
او نفسها فالترديد انسب ولا يرد ان قول الشارح ومن قبل ان البداهة متفرعة على الاشتراك يدل على ان النظرية ايضا مرتبة عليه لان المحشي قد جعل
النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبداهة والنظرية واحدا فلم يكن المبني عليهما واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لا يجب اتحاد مبنى قول
الفريقين وقد صرح الشارح انه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على انه ليس كنه شيء من الماهيات بديهيا وانت تعلم انه اذا كان مراد
قائلي الكسبية الوجود الحقيقي فلا يناسب ان يقال الوجود الحقيقي عند القائلين بكسبيته اما مشترك او نفس الماهيات لانه لو كان نفس الماهيات فبعضها
بديهية وبعضها نظرية ولم يثبت بعد انهم قائلون بكسبية اكتناه جميع الحقائق وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الخلاف في كون الوجود بديهيا
او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا سواء كان موضوع البداهة والنظرية واحدا او مختلفا بان يكون موضوع البداهة معنى مصدريا
وموضوع النظرية معنى واحدا آخر اعني الوجود الحقيقي وعلى التقديرين بناؤه على كون الوجود معنى واحدا مشتركا فالترديد غير مناسب لان الوجود
الحقيقي عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك وجعل النزاع لفظيا غير ضار فلا باس باختلاف المبني عليه للبداهة والنظرية فافهم **قوله** فانه
ليس آه اعلم انه قال الشارح انه ليس شيء من الماهيات بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واورد عليه المحشي بقوله لا يخفى ان بعض الماهيات الموجودة
في الخارج بديهية لانه لا شك ان كثيرا من الماهيات يعقل بالوجوه العرضية الموجودة في الخارج كما يعقل الجسم بكونه متصفا بالسواد والبياض وهذه
الوجوه معلومة بكنهها الذي هو مختص بالبديهيات واعلم ان تقييد الوجوه العرضية بالموجودة في الخارج اشارة الى رفع ما اجاب الفاضل ميرزاجان
عما اورد على الشارح من ان كل وجه كنه لشيء ولما كان جميع الاكتناه نظرية فجميع الوجوه ايضا نظرية فيلزم نظرية جميع التصورات ومحصل جوابه ان الوجوه
اعتبارية والمراد بالماهيات الماهيات الموجودة في الخارج ولا يلزم من نظريتها نظرية الوجوه وهو جواب الدفع ظاهر وبالجملة بعض الماهيات تعقل بالوجوه

الموجودة في الخارج حلو لم يكن كنه هذه الوجوه متصورا بالبداهة يعني لو لم يكن هذه الوجوه معلومة باكناهها بل تكون معلومة بالكنه او بالوجه بان يحصل اكناهها او وجه بها مرآة لملاحظة لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة اذ عند قصد علمنا بالمهيات ان لم يحصل نفس الوجوه بل اكناهها او وجه بها فهذه الاكناه او الوجوه اما مرآة للمهيات فالمهيات ملتفتة اليها لا بالوجوه المفروضة بها واما مرآة للوجوه التي اي مرآة للمهيات فيلزم كون الوجوه مرآة ومرئيا معا في ملاحظة واحدة وقصد واحد فيلزم كونها حاصلة وغير حاصلة ومقصودة وغير مقصودة فلا يجوز انه يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد لكون القصد ههنا متعددا فانه اذا عرف السواد بالوجه قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فههنا قصدان لما عرفت ان ههنا قصدا واحدا او ما قيل ان السواد مثلا اذا ابصرناه وجعلناه مرآة لملاحظة الجسم فقد حصل شئ في الذهن نعلم انه هو السواد و لا يدري انه كنه السواد الموجود في الخارج ام لا وما الدليل على حصول كنه السواد في الذهن فلا يخفى ما فيه اذ قد علم بالدليل الذي ذكره المحشي انه كنهه فتعرف **قوله** لا اشك آه فان قلت تعريف الوجود لا يدل على كسبيته لان تعريف الوجود انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان التعريف متفرعا عليها اي على الكسبية فلا يصح الاستدلال به اي بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف متفرع على الكسبية فلو استدل بالتعريف على الكسبية يلزم الدور قلت لا نسلم ان تعريف الوجود انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته لان مذهب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البداهة اذ منهم الفارابي وهو قائل ببداهة الوجود فنسبة القول بالكسبية الى المعرفين باطل ولو سلم ذلك فتعريف الشئ نفسه متفرع على نفس كسبية الوجود ولا قباحة في ان يدل تعريف الشئ على كسبيته لان المسبب يدل على السبب فيصح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدور وايضا تعريف الشئ يدل على حصوله بالكسب ولو بعض وهو ينافي البداهة لما عرفت ان البديهي ما لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب وبه يندفع ما يرد على المصران اشتغال العقلاء بتعريف الوجود لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود نظريته بحسب الواقع ووجه الاندفاع ان اشتغال العقلاء بتعريفه يدل على حصوله بالكسب في الواقع فيكون كسبيا لا بديهيا لان البديهي ما لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب فالقياس ... في الاستدلال من انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية غير مسلم لان النزاع انما هو في تصور كنه الوجود بانه ضروري او نظري فاذا فرض كونه ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه قلنا قد سبقت منا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ بعد تصوره ... وقد سبقت منا الاشارة الى ما له وما عليه فتذكر **قوله** فيكون تعريفا آه اعلم ان التعريف اما حقيقي وبه يحصل التصور ابتداء وهذا مشكل على مذهب المحشي اذ لا يحصل عنده صورة المعرف بالفتح وصورة المعرف بالكسر حاصلة من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف الحقيقي ابتداء الا ان يقال المبادي وان كانت حاصلة لكنها لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها وبعد الترتيب صارت معرفة بالكسر وبالجملة صورة المقيد اعني الحد لم تكن حاصلة من قبل بل حصل بالترتيب ابتداء فافهم ولفظي يحصل به التصور ثانيا والمقصود منه الاحضار ثانيا فقط لا من حيث انه مدلول اللفظ ولا من حيث انه كنه او وجه للشئ والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر قال المحشي في شرح الرسالة القطبية قد سبق الى بعض الاوهام ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجي والحق على ما صرح به بعض الاجلة من المتاخرين انه هو الوجود بحسب نفس الامر مطلقا كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالموجودات الخارجية والنظر الحكمي ليس مقصورا عليها والظاهر ان المراد بالوجود

بحسب نفس الامر الوجود في الخارج اعم من ان يكون بنفسه او بمنشئه لان الحكمة باحثة عن الموجودات النفس الامرية سواء كانت موجودة في الخارج بانفسها او بمناشيها وليس الغرض العموم من الوجود الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنون تعريفا بحسب الحقيقة ايضا بل يلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجد التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في الذهن ولو كان المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجود في الخارج بنفسه لم يكن تعريف الموجود بمنشئه تعريفا بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات التي لا معنون لها فيلزم اخراج تعريف بعض الحقائق النفس الامرية من التعريف بحسب الحقيقة وادخاله في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقائق النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمناشيها لها حقائق وعنوانات فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة وتعريف العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يرد ان عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كلا التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود والاهم في الحكمة تعريف الحقائق النفس الامرية لا معرفة العنوانات التي ليس لها معنون فافهم والى التعريف بحسب الاسم وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيهما وكل منهما ينقسم الى الحد والرسم اعلم انه ان كان التعريف بجميع ما دخل في ماهية الشيء وحقيقته كان حدا حقيقيا وان كان بشيء خارج عن حقيقته كان رسما بحسب الحقيقة وان كان بجميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم مطابقة كان حدا اسميا وان كان بشيء خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم التزاما كان رسما بحسب الاسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فصار اقسامه ثمانية فيرتقي اقسام التعريف بانضمام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقد طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية قال الشارح في مقدمة هذا الشرح قولك الغضنفر هو الاسد ليس تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين المعاني المخزونة ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فماله التصديق وهو طريقة اهل اللغة متمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لا بد فيه من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حتى يصح تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشهر فلو كان فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في الذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها يزول عن المدركة ويبقى في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم حصول الحاصل واجيب عنه بانه قرر المحشي هذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان المعنى مخطورا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجه المعين الممتاز ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حصوله في المدرك والا لزم استحضار الحاضر فالغرض الاصلي التصديق فلا يرد عليه هذا الايراد ولو اريد بالحصول ههنا هو الحصول في المدرك بمعنى الحضور لم يتوجه عليه ايضا واعترض عليه المحشي في بعض تصانيفه بان المقصود والالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية وان كان ملتفتا اليه مطلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحيثية تعليلية واجيب عنه بان الحيثية التعليلية خارجة عن المصداق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي الاحضار في المدركة لزم احضار الحاضر قال بعض الاكابر حقق الحضور على نحوين حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي

الحضور الذی یکون بسبب اللفظ وهذا لم یکن متحققا من قبل وانما المتحقق من قبل الحضور الذی لا بسبب اللفظ وانت تعلم انه یرجح ان الحیثیة تقییدیة
ولو کانت الحیثیة تقییدیة یلزم الحضور ابتداءً لان صورة هذا المقید لم تکن حاصلة من قبل وهو خلاف المقصود من التعریف اللفظی وان
لم تکن الحیثیة تقییدیة یکون حضوره من جهة اللفظ عین حضوره لا من جهته فیلزم احضار الحاضر مع ان التعریف اللفظی ح ای حین
کونه من المطالب التصدیقیة یکون بحثا لغویا خارجا عن وظیفة اهل المعقول بخلاف ما اذا کان المقصود منه فهم المعنی من اللفظ الموضوع
له لیحصل التصدیق تبعا والحق ما افاده الحافظ العلامة البنارسی قدس سره ان غایة ما لزم منه خروجه عما ینظر فیه بالذات ولا یلزم خروجه عما
ینظر فیه بالعرض فان اهل المنطق یبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم علیها او تسهیل المقصود وذهب المحقق التفتازانی ومن تبعه
الی انه من المطالب التصوریة زاعمین عدم الفرق بینه وبین التعریف الاسمی فانهم قد فسروا التعریف الاسمی بحیث یدخل فیه اللفظی وشرطوا
فیه ما یشترط للاسمی وجعلوا التعریفات المذکورة فی کتب اللغة من التعریف الاسمی ولا شک ان المذکورات فی کتب اللغة تعریفات لفظیة
واعترض علیهم المحشی بقوله ومن البین ان البدیهی یحتمل التعریف اللفظی اذا کان خفیا بمعناه ولا یحتمل التعریف الاسمی لان التعریف الاسمی
یفید التصور ابتداءً والبدیهی غیر محتاج الی شیء یفید تصوره وانت تعلم ان التعریف اللفظی عنده مشترک بین ما یحصل به التصور ثانیا
وبین ما یشمل الاسمی واللفظی لیس بمبائن للاسمی فالبدیهی یحتمل التعریف اللفظی الاسمی عنده ولا یحتمل الاسمی الذی یحصل به تصور ما لم
یعلم وجوده فی نفس الامر ابتداءً لان البدیهی لا یحتاج الی التعریف نعم قد یحتاج الی الاحضار ثانیا بعد الذهول ولا حاجة الی ما قال المحشی
فی شرح الرسالة ان المراد بالتعریف اللفظی بمعناه اللغوی ای التعریف الذی یتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحی حتی یرد علیه ان فی شمول
التعریف اللفظی بالمعنی اللغوی للتعریف الاسمی واللفظی الاصطلاحی نظرا اذ لیس المقصود منهما معرفة حال اللفظ الا ان یقال انهما وان لم تکن
فیهما مقصودة بالذات لکنها مقصودة بالعرض وهذا القدر کاف فی صدق التعریف اللفظی بالمعنی اللغوی علیهما وذهب بعض اعاظم المحققین
وهو المحقق الدوانی الی انه من المطالب التصوریة والمقصود منه الالتفات الی الصورة المخزونة ولما کان لمتوهم ان یتوهم انه لو کان المقصود
منه الالتفات لم یکن من المطالب التصوریة لان الالتفات کیفیة عارضة للعلم التصوری لا نفسه دفعه بقوله ای غرض المعرف منه تصور
المعرف فی المدرکة مرة ثانیة یعنی ان المراد بالالتفات ههنا تصور المعرف وحصوله فی المدرکة مرة ثانیة ای الالتفات الی صورة المعرف
واستحضارها فی المدرکة ثانیا بعد زوالها عن المدرکة وحصولها فی الخزانة متمسکا علی ما ذهب الیه ومعترضا علی الشارح رحمه الله بان الغرض منه
لو کان معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلک المعنی کان بحثا لغویا خارجا عن المطالب التصوریة واما اذا کان الغرض منه تصور مسمی اللفظ
فلیس کذلک کما اذا قلنا الغضنفر موجود ولم یفهم السامع من الغضنفر معنی فسرناه بالاسد یحصل له تصور معناه فذلک من المطالب
التصوریة کیف والقوم عللوا التقدیم ما الاسمیة علی جمیع المطالب بانه ما لم یفهم معنی اللفظ لا یمکن التصدیق بوجوده ولا یتمشی طلب
حقیقته ولا التصدیق بهلیته المرکبة وهذا انما یتم اذا کان التعریف اللفظی داخلا فی مطلب ما وذلک لان فهم المعنی من اللفظ یحصل
من التعریف اللفظی کما یحصل من الاسمی فلو لم یکن اللفظی داخلا فی مطلب ما کما ان الاسمی داخل فیه لم یکن هذا المطلب مقدما علی سائر المطالب
ولم یصح احتیاجها الیه کذا قال المحشی فی حواشی شرح التهذیب واعترض علیه ههنا بوجهین الاول ما قال وانت تعلم ان التعریف الاسمی مطلب

ما الاسمية وجوابه اي بالتعريف الاسمي لتفهيم معنى اللفظ ابتداء لا بالتعريف اللفظي فانه اي التعريف اللفظي بعد تصوره اي بعد تصور معنى اللفظ اذ

فيه تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشهر فيكون فهم المعنى سابقا عليه ويكون هو بعده فاذا لم يكن التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية يتم

ذلك التعليل اي التعليل المذكور لكون ما الاسمية مقدما على سائر المطالب فانه ما لم يوجد ما الاسمية الذي يطلب به تصور المعنى لم يتحقق

التعريف الاسمي فيكون حكما على ما لم يعلم ولا يلزم ما ذكر المتمسك وانما يلزم لو كان التعريف اللفظي مفيد المعنى اللفظ ابتداء مع ان

الامر ليس كذلك والحاصل ان الثابت بالتعليل تقدم فهم المعنى وهو يحصل ابتداء بالتعريف الاسمي لا بالتعريف اللفظي فانه بعده اذ يحتاج اليه

بعد الاستعمال فلو لم يدخل اللفظي في مطلب ما يتم ذلك التعليل لتقدم الاسمي الذي هو من مطلب ما الاسمية على اللفظي ايضا واذا سيد لتفهيم

المعنى ما يتم مطلب اللفظي فتقدم ما الاسمية على سائر المطالب لدخول التعريف الاسمي فيه كذا قال المحشي في شرح الرسالة القطبية واجيب عنه بان

الاغلب في التعريف اللفظي ان يكون المعاني البديهية المذهول عنها فهمها ثانيا لا يكون بعد فهمها بالتعريف الاسمي فلا يجب تقدم الاسمي

على اللفظي نعم فلما يحتاج المعاني النظرية الحاصلة بالاسمي بعد ذهولها عن المدركة الى التعريف اللفظي فوجوب تقدم ما الاسمية على سائر المطالب

واحتياجها اليها انما يثبت اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما والثاني ما اشار اليه بقوله مع ان من قال بانه من المطالب التصديقية

لا ينكر كونه مطلب ما لكنه ذهب الى ان ماله التصديق ولعله يقول ان الغرض من السؤال ليس الا تصور مدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك

التصور التصديق بان اللفظ موضوع لذلك المعنى كذا قال المحشي في شرح الرسالة وفيه ان دليل القائلين بكونه من المطالب التصديقية

يدل على ان المقصود منه ليس هو التصور مطلقا لانهم قالوا انه على تقدير كون التصور مقصودا تحصيل الحاصل وهو ينفي كون التصور

مقصودا اصلا قال في الحاشية قالوا ان المطالب مطلب ما ويطلب به التصور ومطلب هل ويطلب به التصديق والتصور على قسمين

تصور بحسب الاسم وهو تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم

بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما التصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشئ الذي علم وجوده والطالب له ما الحقيقية

اعلم انهم اختلفوا في ان اي شئ يكون جوابا لما الشارحة والحقيقية فذهب بعضهم الى ان ما سواء كانت شارحة او حقيقية لطلب التصور سواء

كان بالوجه او بالكنه فيقع الرسم والحد في الجواب الا ان الحد اولى بالوقوع في الجواب من الرسم اذا العلم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وذهب

بعضهم الى ان ما الشارحة لطلب التصور مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه وما الحقيقية لطلب التصور بالكنه فقط وذهب المحقق الدواني

الى ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار ويؤيده ما قال الشيخ عمر الخيام

ان مطلب ما هو سؤال عن حقيقة الشئ وهويته فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما او شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا المطلب حاصرا للجواب المجيب

بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المجيب يلقي بما يشاء مما يراه حدا لذلك الشئ او معرفا انتهى وهذا صريح في ان الرسم يقع في جواب

ما سواء كانت شارحة او حقيقية غاية الامر ان يكون وقوع الرسم في الجواب على سبيل التوسع اي التجوز بالاضطرار حيث لا تكون الذاتيات معلومة

او لا يكون ثمه ذاتي وذهب المعاصر للمحقق الدواني الى انه لا يجوز وقوع الرسم في جواب ما اصلا حيث قال لزوم وقوع الذاتيات في جواب

ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس واجيب بانه حسن الجري انسب

المسئول الى مايكره الاترى ان فرعون عنى افلاطون القبطى اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين فاجاب بانه ربكم ورب آبائكم الاولين اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ورده المحقق الدوانى بان حكم فطرته ليس ملزما لغيره ولا يشك فى ان فطرة سليمة بانه اذا سئل بالفرس واجيب بانه ذات تصلح للكر والفر ليس تحسنه العقلاء واما الاستدلال بطعن فرعون على موسى عليه السلام فعجيب فان موسى على نبينا وعليه السلام ذكر العوارض فى جواب ما هو وذلك دليل على جوازه فى صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عليه السلام احرى بان يتمسك به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد ذكر عوارض اخرى تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذى هو الجنون بطريق التعريض الذى هو ابلغ واوجع من التصريح كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غير مقدور التحديد فالاضطرار يلجئ الى ذكر العوارض وبهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور فى نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع وروده والمنع الظاهر ولا اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى وانما ذكر ما ذكر تلبيسا على الشياطين الذين حوله والقوا السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى نبى الله حقا كان يدعى ما يدعى مكابرة وعنادا ونقل انه شاور هامان فى متابعة موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال سبحانك انت رب تعبد وانت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار والتعصب والاستكبار وصار رئيس ارباب الجدال وراس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق جاحد مع قطع النظر عن ذلك من يكون جهله بالحقائق وسخافة عقله بحيث يقول يا هامان ابن لى صرحا لعلى اطلع الى اله موسى كيف يتمسك بكلامه ويعتد به حتى يعبر عنه بافلاطون القبطى ليوقع فى الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وقال المحشى فى بعض حواشى شرح الرسالة القطبية ان كلمة ما بحسب اللغة سوال عن تصور الشئ بالكنه لان فرعون سال موسى عليه السلام وقال وما رب العالمين ولما كان الكشف عن كنه الذات ممتنعا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض الآية ثم فرعون نسبه الى الجنون لعدم مطابقة الجواب مع السوال وهى بحسب الاصطلاح سوال عن تصور الشئ سواء كان ذلك التصور بالكنه او بالوجه لا يقال المقول فى جواب ما هو منحصر فى الذاتيات لانا نقول هذا بحسب اصطلاح ايساغوجى وما ذكر هو اصطلاح فن البرهان وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه فى اصطلاح قاطيغورياس التضاد المشهورى وفى اصطلاح الفلسفة الاولى التضاد الحقيقى وكالذاتى فانه فى اصطلاح فن البرهان ما يلحق الشئ لذاته اولما يساويه وفى اصطلاح ايساغوجى ما يتقوم به الشئ هذا كلامه ملخصا وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان كون كلمة ما بحسب اللغة سوالا عن تصور الشئ بالكنه محل تامل فان اهل اللسان يستعملون كلمة ما فى محاوراتهم فى طلب التعريفات اللفظية وغيرها حيث لا يكون محلا لطلب الحقيقة واما ثانيا فلان الاستدلال على كون كلمة ما بحسب اللغة سوالا عن تصور الشئ بالكنه بنسبة فرعون موسى عليه السلام الى الجنون فى غاية السخافة اذ كلام موسى عليه السلام احق ان يستدل به على وقوع الرسم فى جواب ما هو من انكار فرعون والنسبة الى الجنون كما صرح به المحقق الدوانى رحمه الله وايضا انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبته الى الجنون انما كان لانه لما زعم نفسه ربا فلما سمع ما يبطل ربوبيته انكره ونسبه الى الجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس فيه دلالة على كون ما لطلب الحقيقة والحق ان التعريف الرسمى تعريف اصطلاحى

اذ كما يكون التصور بالكنه مطلوبا يكون التصور بالوجه المميز عما عداه ايضا مطلوبا ولا بد له من آلة يطلب بها ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون ما لطلب
التصور مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقية كانت او شارحة نعم قد اصطلح في بحث ايساغوجي
على عدم وقوع العرضي في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم ان لا يكون الرسم واقعا في جواب ما وان لا يكون العلم
بالرسم مطلوبا بها هذا ما افاده الاستاذ العلامة ابى قه وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره
والاول مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجود او ليس بموجود والثاني مطلب هل المركبة كقولنا هل الجسم ابيض او اسود وقال بعض
المتاخرين وهو صاحب الافق المبين ان ههنا قسما آخر وهو التصديق بتقرر الماهية وقوامها وجعله من فروع هل البسيط وقال هذا القسم
مغاير للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق مقدم على التصديق بوجودها قال في الافق المبين هل ينقسم الى قسمين بسيط ومركب
ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهوري والعقد بحسبه الى هلي بسيطي وهلي مركبي ثم الهلي البسيط الى بسيطي على الحقيقة وبسيطي مشهوري
اما الهل البسيط فهو هل الشيء اي السؤال عن تقرره في نفسه واما الهل المركب فهو هل الشيء شيء اي السؤال عنه على صفة ويرجع الى كون تلك الصفة
له او كونه على تلك الصفة والحقيقي من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر ماهيته في حد نفسها اعني المرتبة المتقدمة
على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجاعل ابتداء بلا وسط في لحاظ العقل اصلا والمشهوري منه سؤال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الموجودية
والكون اما في نفس الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المترتبة على المرتبة الاولى بلا وسط فلو وقع في مطلب هل مطلقا
اما التجوهر او ليس والموجود على الاطلاق او ليس او الموجود شيئا اما شيئا جوهريا للموضوع او عرضيا ذاتيا او عرضيا خارجيا او ليس وعدم تثليث
الاقسام باهمال البسيط قسمي الهل البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد
في ابواب الاقتناصات الحدية والبرهانية وان كانت المرتبتان متخالطتين في غير اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية من ظروف الوجود فالسؤال
عن تجوهر الحقيقة كما يقال هل العقل اي هل ماهيته هي العقل والجواب نعم اي بعض الماهيات المتجوهرة هي العقل وهل اجتماع النقيضين اي هل
ماهيته هي اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لا ماهية متجوهرة هي اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة في الاعيان
استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشيء لا يصح ان يكون له حقيقة متقررة وليس لتلك الحقيقة المتجوهرة وجود
في ظرف تجوهرها وانما يختلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل ان حقيقته التصورية في ظرف تقررها ويلزمها اي لا يصح عنها ان تكون موجودة
في ذلك الظرف ولكن ينبغي ان لا يجعل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منهما لئلا يضيع حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك
ومطلب هل البسيط مقدم على المركب اذ طبيعة اثبات شيء لشيء تقتضي ان يكون المثبت له ثابتا في نفسه حتى يثبت له شيء فيكون الشيء في
نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الهليات البسيطة ليس مفادها ثبوت شيء للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة
الموضوع او لا تجوهرها وكون الموضوع في نفسه او انتفائه في نفسه وانما ذلك في الهلية المركبة فقط فان العقد في الهليات البسيطة انما يشتمل
بحسب الضرورة الناشئة عن طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة الحملية الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع
اليه مفاد العقد ويتعلق القصد بالتعبير عنه اليس من ليس له اهل مخادلة النظر في اسرار العلوم فارجع غريزة عقله وجدان قولنا العقل متقرر

او موجود او الافادة ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود وكان ذلك شيئا وراء تقرره في نفسه او كونه في نفسه مبتناً خارجاً عنه وما يرادفه ليس الا الشيء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الشيء المتأخر وهو ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من خيز الهليات البسيطة وتحصيل وصف له من خيز الهلية المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين متقررا او موجودا ومفاده بالحقيقة ليسية سنخ حقيقته او سلب ذاته وانتفائه في نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان الوجود نفس كون المهية وموجوديتها لا امر به تكون المهية وكذلك عدم الشيء في نفسه هو نفس انتفاء ذاته لا انتفاء امر عن ذاته هو الوجود على خلاف صفة من صفات الشيء فانه عبارة عن انتفاء شيء عن شيء فاذن الايجاب في الهليات البسيطة تجوهر شيء او ثبوته والسلب ليسية شيء او انتفائه والايجاب في الهلي المركب ثبوت شيء لشيء والسلب انتفاء شيء عنه انتهى وفي هذا الكلام انظار الاول انه ان كان المراد بقوله والحقيقي من البسيط آه ان الهل البسيط الحقيقي سوال عن الشيء عن نفسه من دون ان تتضمن السوال مفهوما معه يسأل عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون هل البسيط الحقيقي سوالا عن مفرد فلا يكون مطلبا تصديقيا فيكون من مطلب ما وان كان المراد انه سوال عن الشيء نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشيء فيكون ما هل البسيط الحقيقي سوالا عن حمل الشيء على نفسه فيكون من خيز الهل المركب باعترافه او ذاتي من ذاتياته فيكون من خيز الهلي المركب ايضا او مفهوم منتزع عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية عن نفس الذات المجعولة لا امر تقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف به في مواضع شتى فيكون هل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهوري والتلفظ بالتجوهر والتقرر لا يغني شيئا فان المعنى المنتزع عن نفس الذات هو الوجود والثاني ما اشار اليه بقوله ولا يخفى على ذي بصيرة

ان هذا خلف من القول لان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر المهية نفسها لا امر مغاير لها فكيف تتعلق بها التصديق يعني ان الوجود حكاية عن نفس تقرر الشيء فالمتقدم عليه ليس الا نفس الشيء ولا يمكن ان يتعلق به التصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم مفرد فهو تصور لا محالة الثالث ما افاد الاستاذ العلامة والنحرير الفهامة ابي قدس سره ان قوله كما يقال هل العقل اي هل هيته هي العقل مما يقضي به العجب فان قوله هل العقل اما ان يقدر له خبر او لا فان قدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو حكاية عن نفس المهية المتقررة فهو الوجود او لفظ آخر في معناه كالتجوهر والتقرر والكون والثبوت فهذا الهل هو الهل البسيط المشهوري وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس المهية فهذا الهل هل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا اضحوكة للصبيان وقوله اي هل هيته هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل صفة المهية ولم يقدر لقوله مهية خبر فهذا ليس كلاما فضلا عن ان يكون سوال الهل وان كان معناه هل العقل مهية وان لم يسامحه اللفظ كان ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم المهية للعقل فيكون من قبيل السوال بالهل المركب وقوله والجواب نعم اي لبعض المهيات المتجوهرة هي العقل عجيب جدا فان كلمة نعم تفيد معنى قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة رابطة فما كان القضية وما موضوعها وما محمولها فان كان موضوعها بعض المهيات المتجوهرة ومحمولها العقل وكان لفظ هي رابطة كانت هذه القضية ثنائية مركبة ويكون بعض المهيات المتجوهرة اسم ان والعقل خبره وان لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضية فضلا عن ان يكون هلية وكذا قوله هل اجتماع النقيضين اي هل مهية هي اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لا مهية متجوهرة هي اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السوال هي اجتماع النقيضين صفة للمهية فان

قد يهناك خبر فما ذلك الخبر فان كان هو الوجود وما يرادفه كان هذا السؤال سؤالاً بالهل البسيط المشهوري وجوابه هلية بسيطة مشهورية وان كان صفة غير الوجود
كان هذا السؤال بالهل المركب وجوابه هلية مركبة وان لم يقدر له خبر لم يكن كلاماً تاماً فضلاً عن ان يكون سؤالاً بهل واما ان يكون غيره فيكون هذا السؤال
سؤالاً بالهل المركب وجوابه هلية مركبة وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون له اسم وخبر اولا على الثاني لا يكون له معنى فضلاً عن ان يكون
كلاماً تاماً وعلى الاول اما ان يكون خبره وجوداً جتماع النقيضين فيكون هذا السؤال بالهل المركب وهذا الجواب هلية مركبة ويكون قوله هي اجتماع النقيضين صفة لهية
متجوهرة ولا يكون خبراً فاما ان يقدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو الوجود كان هذا الجواب هلية بسيطة مشهورية وان كان غيره كان هذا الجواب
هلية مركبة ولا يغني حذف الاسم والخبر عن ليس شيئاً الرابع انا نقول ان اراد بمرتبة نفس الماهية مرتبة المحكي عنه المتقدمة على مرتبة الحكاية وبمرتبة الوجود الحكاية
الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق
وتلك المرتبة محكي عنها بالهل البسيط المشهوري لان الحكاية عن تلك المرتبة هلية بسيطة مشهورية قطعاً وان اراد ان في نفس الامر مرتبتين احديهما
مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود والاولى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن اختراع الذهن فذلك بطلان الوجود على تقدير القول بالجعل
البسيط ليس عارضاً للماهية في نفس الامر حتى يكون للماهية مرتبتان في الواقع احديهما مرتبة الذات والاخرى مرتبة العارض وانما المتحقق في نفس الامر
مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية نفس الماهية والوجود منتزع عن نفسها فالوجود حكاية عن نفس الذات لا عن اتصافها بصفة فيكون السؤال عنها
بتلك الحكاية والجواب عنه بها فيكون السؤال عنها سؤالاً بالهل البسيط المشهوري والجواب عنه هلية بسيطة مشهورية وبالجملة فتحقيق ما ذكره هذا القائل
ليس قابلاً للتعويل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والمطالب للاول الهل البسيط وللثاني الهل المركب ولا شبهة في ان مطلب ما الشارحة مقدم
على الهل البسيط فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية اذ ما لم يعلم وجود
الشيء لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضرورياً بين مطلب هل المركب ومطلب ما الحقيقية لكن تقدم ما الحقيقية اولى انتهى وذلك
لتقدم التصور على التصديق طبعاً واما سائر المطالب كمطلب اي ومطلب لم وغيرهما فهي متفرعة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى انه
من المطالب التصورية زعماً منه انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ قال المحشي في حواشي شرح التهذيب هذه الحيثية تقييدية لا تعليلية
والا يرجع الى مذهب المحقق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول المحقق الدواني حيث قال هذا المعنى من حيث
انه معنى هذا اللفظ معرف بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ آخر معرف بالكسر والتغاير لا يحصل الا بالتقييد واعترض عليه المحشي بوجهين الاول ما قال
وانت خبير بانه ح يكون تعريفاً اسمياً سيما ان هذا التصور لم يكن حاصلاً من قبل بل حصل ابتداء ولم يعلم وجوده والثاني ما اشار اليه بقوله ويكون
من قبيل البحث اللغوي انت تعلم انه انما يلزم هذا اذا كان المقصود منه التصديق بان المعنى معنى هذا اللفظ ولم يقل به بعض الافاضل بل قال المقصود
منه التصور فافهم وتحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بديهي فقيل ذكر البديهي ههنا ليس للاختصاص بالتعريف اللفظي بل لانه قد يكون للنظري الحاصل قبله
بعد الذهول بل للتوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه للتحصيل بل للاستحضار فقط ولذا قال المحشي في حواشي شرح التهذيب ان منشأه كونه مسبوقاً
بلفظ لم يفهم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع النظر والاكتساب ومن ثمه يتعلق بالبديهيات والنظريات الحاصلة
قبله ومن ههنا يعلم ان التعريف بالحد او بالرسم بعد الذهول يصير لفظياً فلا يرد انه اذا سئل ما الانسان فيقال حيوان ناطق فمن شانه ان يحصل منه

للسائل احضار معنى الانسان عن بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الانسان موضوع لهذا المعنى فلا وجه لتخصيص السوال
عن امر بديهي وبالجملة اذا سئل عن امر بديهي مثلا قيل ما الوجود وقيل ما يكون فاعلا ومنفعلا امن شانه ان يحصل للسائل احضار المعنى الموجود
والالتفات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف اللفظي يحتمل وجهين كون الغرض
منه احضار الصورة من بين الصور وكون الغرض منه التصديق ولا قباحة في شيء منهما فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق
وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واحوالها واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه
على ما هو وظيفة اهل هذه العلوم التصوير اذ ليس التصديق بالوضع من مقاصدهم بل مقصودهم احضار الصورة والتنبيه عليها والالتفات اليها وان كان
التصديق حاصلا في ضمنه انت تعلم انه كثيرا ما يستعمل في العلوم العقلية المسائل اللغوية بطريق المبادي فيجوز ان يكون المقصود من التعريف اللفظي
التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العقلية وان لم يكن من مقاصدهم فالظاهر ما افاد العلامة البنارسي ان المقصود من التعريف اللفظي
التصديق فهو من المطالب التصديقية ويستعمل في العلوم العقلية بطريق المبادي وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام وضلت
فيه الافهام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **قوله** والذي وقع النزاع فيه الخ محصله ان النزاع في البداهة والكسبية وقع في الكون في الاعيان
اي الوجود المصدري ولم يعرفوا الوجود المصدري حتى يستدل بتعريفهم على الكسبية لكن جماعة توهموا ان الكون في الاعيان ليس وجودا بل
الوجود ما يوجبه فاشتغلوا بتعريفه فالتعريف يدل على كسبية الموجب للكون في الاعيان وهو لا ينافي بداهة الكون في الاعيان ويرد عليه وجوه
الاول انه لا ينبغي النزاع في الوجود المصدري لانه بديهي قطعا الثاني ان قوله ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود مشعر بما يدل على ان
اطلاق الوجود على الموجب للكون في الاعيان اعني الوجود بمعنى ما به الموجودية انما هو بحسب توهمهم فقط مع ان الامر ليس كذلك اذ قد عرفت ان
الوجود يطلق على المعنى المصدري وعلى ما به الموجودية الثالث ان قوله ان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه
يدل على ان النزاع في الكون في الاعيان نزاع معنوي مع ان الامر ليس كذلك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى الخ
شيء يوجب الكون في الاعيان واشتغل بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود
امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود بمعنى ما به الموجودية لا الوجود
المصدري لان الامكان الماخوذ في تعريفه اما امكان ذاتي او امكان استعدادي والاول عبارة عن سلب الضرورة البسيط والوجود لا يمكن ان يكون
سلبا بسيطا والثاني لا يجامع المستعد له والوجود يجامع له فلا بد وان يكون المراد مبدأ امكانهما وما به موجوديته فالاولى ان يجاب بان المعرف
هو الوجود بمعنى آخر وهو الوجود الحقيقي وهو نظري انما البديهي المعنى المصدري وفيه انه على هذا يكون النزاع لفظيا فلا حاجة الى الاجابة عن الاستدلال
لانه استدلال على امر لا ينكره القائل بالبداهة قيل انما قال فالاولى لانه يمكن تصحيح جواب المصنف ايضا بان يقال مراده ليس نفي اطلاق الوجود على مبدأ
انتزاعه ومصداق حمله بل غرضه ان في ظرف الوجود ليس الا الماهية المنتزع عنها الوجود من غير ان يكون هناك شيء يوجب الكون في الاعيان
بان ينضم اليها الا انه توهم طائفة من اتباع المشائية والمراد من الضمير في قوله وقع النزاع فيه مبدأ الكون ومصداقه على طريقة صفة الاستخدام
وهذا التوجيه في غاية البعد ويأباه كلام المصنف غاية الاباء الرابع ما اشار اليه بقوله فانقلت قد اشترط المساواة في التعريف مع ان موجب الشيء مباين

فذلك الشيء فلو كان التعريف صادقاً على موجب الكون المباين للكون يلزم ان لا يصدق على الكون لعدم صدق المباين على المباين الآخر مع انه يصدق
عليه اي على الكون فعلم ان التعريف ليس بموجب الكون المباين له قلت لا نسلم صدق التعريف المذكور على الكون لصدوره عنه لانه ليس منشأ للانتساب
الى الفاعل المتصف بالقديم والحادث وغيرهما بل منشؤها ليس الا الوجود الحقيقي ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اي امتناع صدق تعريف
موجب الكون على الكون اذ لا دليل على امتناع صدق الشيء على الموجب بالكسر والموجب بالفتح بالحمل العرضي فكيف يمتنع صدق ما يصدق على الشيء
اعني المعرف على الموجب وحينئذ صدقا عرضيا سيما ولا يجب في الرسم ان يكون مانعا لجواز التعريف بالاعم عند القدماء قال بعض الاكابر وانت خبير
على هذا ان التعريف منسوب الى الفارابي وهو يجوز التعريف بالاعم قوله فيتوقف تعقله آه حاصله ان تعقل الغير سلب مخصوص مقيد فيتوقف
تعقله على تعقل السلب المطلق ضرورة ان المقيد عبارة عن المطلق مع الخصوصية وتعقل الكل بدون الجزء محال فتعقل السلب الخاص لا يمكن بدون
تعقل السلب المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيه انه لقائل ان يقول ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم
المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص رفع الوجود الخاص لان خصوصية
العدم انما تكون بالاضافة الى الوجود الخاص وهو لا يستلزم العدم المطلق المعتبر فيه الاضافة الى الوجود المطلق فان العدم المطلق سلب
الوجود المطلق فهو يوجب انتفاء جميع انحاء الوجود ولا يلزم من انتفاء الوجود الخاص انتفاء جميع انحائه لان انتفاء الوجود الخاص سلب خاص
وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق فظهر ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وههنا ليس
كذلك بل العدم الخاص اي سلب الوجود الخاص اعم من العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وجوابه موقوف على تمهيد مقدمة هي ان المطلق
يلاحظ على وجهين الاول ما لاحظته مع الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق والعموم قيدا له اي قيدا للملحوظ والا لا يبقى المطلق مطلقا بل
يكون مقيدا بالاطلاق والعموم بل بان يكون عنوانا للملاحظة وشرحا لحقيقته فيكون قيدا في الملاحظة والعنوان قال في الحاشية وبهذا الاعتبار
يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا للعموم وهو موضوع للقضية الطبيعية انتهى اعترض عليه بعض الاكابر بوجهين الاول ان
القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعية امر ذهني ماخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن التشخصات ولذا لا يسري اليه حكم الافراد فكيف يتحقق
بتحقق فرد وكيف ينتفي بانتفاء جميع الافراد والثاني ان المحشي قد صرح ان الكلية من المعقولات الثانية وانها عارضة للماهية بشرط الوجود الذهني
والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج لوجود فرد والحق في هذا المقام ما افاد الاستاذ العلامة ابقاه الله ان
معنى تحقق موضوع الطبيعية بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها
بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ولما وجد بعين وجود فرد ينتفي
بانتفائه قطعا لان هذا الانتفاء ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعية فانه يكون موجودا في الذهن بوجود مغاير عن وجود الفرد وبعد انتزاعه
فمعنى تحققه بتحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان انتفائه ليس ارتفاعا لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعية
نعم لما كان الفرد منشأ لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون له منشأ انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد فاندفع الايرادان والثاني
ما لاحظته من حيث هو هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق قال في الحاشية وبهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد لعدم اعتبار العموم

في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة انتهى اورد عليه بعض الاكابر بوجهين اولا بانه لو كان الامر كذلك لكان رفعه بجميع وجوده فلا يكون نقيضا
مع انهم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه وثانيا بانه ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفاؤه بانتفاء فرد كيف اذا انتفى فرد لم ينتف الحقيقة
بالكلية لان وجوده في فرد وجود له وان اريد الانتفاء بنحو ما فلا اختصاص له بالشيء من حيث هو بل يجري في الشيء المطلق ايضا لو سلم ان وجوده بوجود
فرد ولذا كان وجود المفهوم بوجوده فانتفاء الفرد انتفاؤه في الجملة فلا فرق بينهما بحسب الانتفاء وايضا فلنعلم ان وجوده مجامع لرفعه باعتبار فردين فلا
يلزم ان لا يكون رفعه نقيضا له والمراد بانتفاء موضوع المهملة بانتفاء فرد انتفاؤه في الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه واما
موضوع الطبعية اعني الشيء المطلق فلما كان موجودا في الذهن بوجود مغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له فانما ينتفي اذا انتفت جميع مناشي

انتزاعها اعني جميع الافراد وهذا هو وجه الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق الا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق
يرجع الى الكلي الطبعي فقيل لعل منشأ هذا التوهم اما ما تقرر في الاصول ان المعرف بلام العهد الذهني يراد به الفرد المبهم وكذا النكرة تدل على الفرد المنتشر اما
بحسب الوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة عليها في الاستعمال انما ترد على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المهملة اعني مطلق الشيء
كذلك فيرجع الى الفرد المنتشر واما ما قيل ان مطلق الشيء متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما يوصف انسان ما بالتعدد
كذلك مطلق الشيء فيرجع الى الفرد المنتشر بخلاف الشيء المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة المبهمة الذهنية ولا يتصف بالتعدد بل بالكلية ففيه انه يلزم على هذا
اولا ان لا يكون بين مهملة القدماء والمتاخرين فرق بحسب المعنى وثانيا بان مطلق الشيء يعم الاعتبارات كلها فيشمل الشيء المطلق ايضا ومن ثمه يصدق
بصدق مهملة القدماء وبصدق الطبعية بخلاف الفرد المنتشر وثالثا انه لا يصدق سالبتها الا بصدق السالبة الكلية لان السلب الوارد على الفرد المنتشر
يفيد السلب الكلي ضرورة ان سلب الشيء عن الفرد المنتشر لا يصح الا اذا سلب عن جميع الافراد مع ان السالبة المهملة القدمائية تصدق بصدق الجزئية
ايضا ورابعا انه يلزم ان يكون العقد الذي موضوعه مطلق الشيء شخصية لا مهملة لان الفرد المنتشر جزئي حقيقي الا ان يقال مراده ان مطلق الشيء لما
انقسم الى الكلي والجزئي ويجري فيه جميع الاعتبارات كان محتملا لكل واحد من الاعتبارات على البدلية فكان كالفرد المنتشر المحتمل لكل واحد من الافراد
على البدلية ولم يرد ان مدلوله الفرد المنتشر حتى يرد عليه الاشكال ثم ان الكلي الطبعي عبارة عما هو معروض الكلية وله اعتبارات ثلثة احدها الشيء المطلق
فالكلي الطبعي اعم من الشيء المطلق وبعد تمهيد هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اي من حيث العموم والاطلاق
فسلب الوجود الخاص لا يستلزم سلب الوجود المطلق لان سلبه انما يتحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اي من حيث هو هو
فسلبه اي سلب الوجود الخاص يستلزم سلبه اي سلب مطلق الوجود لان سلبه يتحقق بانتفاء فرد ايضا كما لا يخفى بادنى تامل فالعدم المطلق المذكور
في كلام المص سلب لاصل حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظ معه الاطلاق يعني ان المراد بالعدم المطلق في كلام المص مطلق العدم
اي سلب مطلق الوجود وهو لازم للعدمات الخاصة التي هي عدمات الوجودات الخاصة لتحقق سلب حقيقته اي حقيقة الوجود من حيث هي
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه فيكون العدم الخاص اعني سلب الوجود الخاص مستلزما للعدم المطلق فان المراد منه مطلق
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود وبهذا اي بما ذكر من ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق ظهر ان
في العدم المطلق اي مطلق العدم اضافة واحدة وهي اضافة السلب الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص اضافتين احدهما في السلب وهي

اضافة السلب الى مطلق الوجود والاخرى في الوجود هي اضافة مطلق الوجود الى زيد مثلا وان احد المضافين فيهما اضافة واحدة مطلق
للمضاف الآخر وبهما فيه اضافتان فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق المضاف الى الوجود الخاص وذاتي له فلا مجال لما يتوهم ان السلب المطلق
يعني سلب الوجود المطلق اي سلب جميع انحاء الوجود ليس مطلقا للسلب الخاص فلا يكون هذا المفهوم ذاتيا للخاص اذ المعتبر في مطلق العدم الاضافة
الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص الاضافة الى الوجود الخاص من بدء الامر فههنا حصتان للعدم الذي لم يعتبر فيه الاضافة واذا كان كذلك
فلا يكون احدهما مطلقا للآخر ولا ذاتيا له ولا يكون تعقله اي تعقل العدم الخاص موقوفا على تعقله اي تعقل العدم المطلق واذ قد ظهر ان المراد
من العدم المطلق ههنا سلب مطلق الوجود اي سلب حقيقته من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق للسلب الخاص فيكون ذاتيا له ويكون تعقله
موقوفا على تعقله فلا مجال لهذا التوهم وقد يقرر الدليل اي دليل عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذي ذكره المص نظرا الى توقف تعقل السلب
الخاص الذي هو التميز على تعقل الوجود الخاص فحاصل الدليل ان تصور الوجود انما يكون بتميزه عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على تعقل الوجود
الخاص المتوقف تعقله على تعقل الوجود المطلق لانه جزء الوجود الخاص ولا يمكن تعقل الكل بدون الجزء فيلزم الدور وبهذا يظهر ان المراد بالوجود
المطلق مطلق الوجود لا الوجود المطلق بالمعنى المشهور ضرورة ان التقييد والاطلاق متنافيان فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق جزءا
للخاص وكلا التقريرين اي التقرير الذي ذكره المص والتقرير الذي ذكره المحشي لا يتمان الا بالشرطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتيا
للخاص اذ على تقدير كونه عرضيا له لا يلزم توقف تعقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف تعقل الشيء على ما هو خارج عنه غير
لازم وان يكون الخاص متصورا بالكنه اذ لو لم يكن الخاص متصورا بالكنه اي بالذاتيات بان تجعل مرآة له فلا يتوقف تصور الخاص على تصور
العام ولعل الوجه في اختيار المص التقرير الاول يعني التقرير الذي اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة ان ذاتية السلب المطلق للسلوب
الخاصة اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر في التقرير الثاني ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ووجه الاظهرية ما بينه بقوله
فان كون السلوب مفهومات محضة من دون ان يكون لها مصداق في الاعيان اظهر من كون الوجود كذلك يعني ان السلوب لا مصداق
لها في الاعيان اتفاقا فتكون مفهومات محضة والاطلاق والتخصيص فيها بمجرد اعتبار العقل بملاحظة مضافة او غير مضافة والوجودات الخاصة
ليست مفهومات محضة اذ ذهب البعض الى انها امور منضمة الى الوجودات ومطلق الوجود عرضي لها وقال بعضهم انها عين الوجودات ولا مطلق
لها فلا تكون مفهومات محضة فلا يكون الاطلاق والتقييد فيها بمجرد ملاحظة العقل واعتباره فيكون ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة
اظهر من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة بكذا ينبغي تحقيق المقام **قوله** والجواب آه اعلم ان حاصل الدليل المورد لامتناع تصور كنه الوجود ان تصور
كنه الوجود مستلزم لتميزه عن غيره وتميزه عن غيره سلب خاص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على
تصور الوجود المطلق فصار تصور الوجود موقوفا على نفسه فيلزم الدور وهذا حاصل جواب المص ان تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره ولا يستلزم
تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لا نفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور واجاب المحشي عن هذا الدليل
اولا بالنقض الاجمالي وهو قوله وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه مع ان المستدل قائل بتصور الوجود والعدم
بالوجه ووجه دلالته عليه ان تصور الوجود بالوجه يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور سلب

المطلق موقوف على تصور الوجود وكذا تصور العدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق الذي هو العدم المطلق
فيلزم الدور وثانيا بالحل وهو قوله والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فلا يتم الزام الدور وانما يتم على التقدير باتحاد الموقوف والموقوف عليه
وههنا هما مختلفان فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف مغاير للموقوف عليه فلا يلزم الدور
وفيه انه ان كان الموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التسلسل وبالجملة لا محيد عن لزوم الدور او التسلسل وثالثا بقوله وايضا التصور اي تصور الوجود
مستلزم للتميز ومتفرع عليه فالتصور ملزوم والتميز لازم له فغاية ما لزم هو توقف اللازم على الشيء اي التميز على ذلك الشيء اي الوجود ولا استحالة فيه
والحاصل ان تصور الوجود مستلزم لتصور التميز الموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الا توقف لازم الشيء عليه والاستحالة انما يلزم لو توقف تصور
الوجود على تصور التميز وهو ليس بلازم وايضا هذا الدليل لو تم لدل على امتناع جميع التصورات لان تصور كل شيء يستلزم تميزه عن غيره وهو سلب
مخصوص فتصوره موقوف على تصور السلب المطلق الموقوف على تصور الوجود المطلق وتصوره ممتنع بالدليل المذكور والموقوف على الممتنع ممتنع فتصور
كل شيء ممتنع قوله ثم قد يطلق آه يظهر منه اي من قول الشارح لمشابهته اياها الحقيقي ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة
وعلى الوجود الرابطي الذي هي النسبة الايجابية التي في مرتبة الحكاية ويقال لها الصدق والاتصاف على سبيل المجاز ووجه الظهور ان الاطلاق
من جهة المشابهة نوع من المجاز ويمكن بيان ذلك اي بيان قوله ان اطلاق الوجود آه بان الموضوع له اي الوجود الذي يطلق على وجود
الشيء في نفسه وعلى الوجود الرابطي ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء في نفسه لا الاعم منه
ومن الوجود الرابطي فلو انقسم ذلك المعنى الى وجود الشيء في نفسه والوجود الرابطي يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقل بالمفهومية
فهو الوجود الرابطي لا الاعم منه ومن وجود الشيء في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما ولا شك ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة
ولم يثبت اطلاقه على الوجود الرابطي من اللغة ليكون مشتركا لفظيا فوقع الاشتباه في كون الوجود الرابطي موضوعا له وكان اطلاقه على الوجود الرابطي
على سبيل المجاز لما تقرر في موضعه ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك محمول على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وههنا كلام من وجوه الاول
ان ما ذكره المحشي جار في جميع التقسيمات اذ يمكن ان يقال في تقسيم الحيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان
الحيوان اما في نفسه ناطق او غير ناطق لاستحالة ارتفاع النقيضين فان كان ناطقا فهو عين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان
لزم الاستحالة المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون انسانا وكذا في تقسيم العرض الى الاداة وغيرها بالنظر الى الاستقلال وعدمه
بانه ان كان غير مستقل فهو عين الاداة فلو انقسم العرض اليها والى غيرها يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون
اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شيء من مخصصات المقسم ذاتيا له ولا من لوازم ماهيته فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة
وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان العرض مستقل في كل صورة وغير مستقل في كلها بل في
بعضها مستقل وفي بعض آخر غير مستقل فان طبيعة الاعم يجب اتصافها بالامور المتقابلة لتحققها في افراد متعددة متصفة بصفات متنافية
اجيب مثله ههنا ايضا الثاني انه لو تم هذا البيان لاقتضى ان لا يستقل لا يستقل في لحاظ في لحاظ آخر وهذا مناف لما سبق منه ان القضية
الاجمالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى لفظ آه الثالث ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فيجوز ان يكون المعنى الواحد باعتبار الملاحظة

بالذات مستقلا وباعتبار الملاحظة بالتبع غير مستقل فيكون معنى واحد مشتركا بينهما والحق ان كون غير مستقل في لحاظ مستقلا في لحاظ آخر
وان كان صحيحا لكن كون الوجود في نفسه في لحاظ وجودا رابطيا بمعنى النسبة الايجابية في لحاظ آخر غير صحيح لان الوجود من الامور العامة
والنسبة من مقولة الاضافة والاول ملحوظ بلحاظ استقلالي والثاني ملحوظ بلحاظ تبعي فهذان اللحاظان ليسا لامر واحد بل لامرين فالوجود يطلق
عليهما بالاشتراك اللفظي او بالحقيقة والمجاز نعم يمكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود الرابطي بمعنى وجود العرض شيئا واحدا لانه وجود
في نفسه ورابطي ايضا بمعنى انه للغير قال **قوله** فيكون العلم الخ اعلم ان الاستحالة اللازمة من الدليل هو اجتماع المثلين اعني وجود النفس
والوجود المتصور في النفس واجاب المصنف اولا بمنع الوجود الذهني وثانيا بعد تسليمه بان حصول صورة الوجود في النفس ممنوع بل يكفي في تصور
الوجود وجوده للنفس يعني ان النفس الوجود حاصل للنفس المتصفة للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري واعترض عليه المحشي
بوجهين الاول ما قال انت خبير بان الوجود امر انتزاعي وعلم الانتزاعيات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود الا بالعلم الحصولي وثانيا
ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فليس على الاطلاق بل هو مختص بالصفات الانضمامية كما لا يخفى الا ان فيه ما افاده بعض الاكابر وان المحشي
قد ذكر سابقا ان مراد القائلين بكسبية الوجود والحقيقي ذات الواجب سبحانه فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم
الا بالعلم الحصولي والثاني ما بينه بقوله وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضوري فالوجود المطلق ليس كذلك يعني انه ليس معلوما
بالعلم الحضوري اما لان العلم الحضوري لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعه النظر عن المشخصات
فعلم المطلق لا يكون حضوريا واما لان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعض عرضياته اي عرضياته الانتزاعية علم حصولي
ولذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها مع انها معلومة بالعلم الحضوري قال في الحاشية يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم
الحصولي وقع الخلاف في انها بسيطة ام لا انها ان كان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف في بساطتها وتجردها لان العلم الحضوري
بديهي اي غير مترتب على النظر والا فالحضوري ليس بديهيا ولا نظريا لان المتصف بالبداهة والنظرية انما هو العلم الحصولي الحادث والعلم الحصولي
القديم والحضوري لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضياتها اي عرضياتها الانتزاعية كالتجرد ان كان معلوما بالعلم
الحضوري لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجردها واما الاوصاف الانضمامية فهي معلومة بالعلم الحضوري
والسر فيه انها حاضرة عنده من حيث الاجمال دون التفصيل وذلك لان الموجود في الخارج نفس واحدة بالتشخص مشتملة على جميع
ذاتياتها وجميع ما يحمل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو منكشف بالعلم الحضوري واما ذاتياتها وعرضياتها
فهي متحدة معها وجودا بحيث لا امتياز بينها الا بعد التفصيل والتحليل وعند التحليل يكون علمها بحصول صورة متميزة عن صورة الآخر فيكون
العلم حصوليا بقي ههنا كلام وهو انه اذا فرض ان الوجود الخاص الذي هو امر انتزاعي معلوم بالعلم الحضوري فلا بد وان يكون مطلقه معلوما
بالعلم الحضوري لان الوجود الخاص الانتزاعي ليس مقيدا وعلمه ليس الا تفصيليا فعلمه بعد علم المطلق مما لا يمكن اصلا وما اشتهر ان العلم
بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعوارضها الانتزاعية علم حصولي فهو مختص بما علمه قد يكون تفصيلا فيكون المجمل معلوم الحضوري والمفصل
معلوم الحصولي فتأمل ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود لان من يقول بامتناع ادراك حقيقته لا يقول بامكان تعقلها بالعلم

الحضوري بل هو قائل بانه لا يمكن تعقل حقيقته اصلا سواء كان علما حصوليا او حضوريا فلا يرد ان النزاع في العلم الحصولي المتعلق بهية الوجود
يعني ان النزاع في حصول حقيقته في الذهن سواء كان على وجه الاجمال او التفصيل كما يدل عليه قول المستدل لتصور حصول المهية في الذهن واذا
ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم وكونه معلوما بالعلم الحضوري بحضور نفس هويته العينية لا ينافي امتناع تصور حقيقته الكلية اجمالا او تفصيلا
وجه عدم الورود ان النزاع انما وقع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا سواء كان حصوليا او حضوريا الا انهم لم يقيدوا امتناع تصور الوجود بالحصول
فمطلب المستدل امتناع العلم بحقيقة الوجود مطلقا فاثبات امتناع العلم الحصولي المتعلق بهية الوجود لا يثبت مطلب الخصم **قوله** او يمتنع
آه لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في المهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما وان كان
اجتماعهما بحيث لا يرتفع الامتياز بينهما فهو جائز فالظاهر ان هذا المنع منع اصل المماثلة المستحيلة بين المهية الكلية وفردها بعد تسليم الوجود الذهني بان
الصورة الكلية للوجود ووجود النفس الذي هو فرد منها ليسا بفردين لحقيقة واحدة بل احدهما فرد للآخر هذا على تقدير حصول الاشياء
بانفسها في الذهن او منع للمماثلة بين شبح الشيء وعينه بان الشيء الذي هو وجود النفس وشبحه الذي هو صورة وجود ليسا فردين لحقيقة واحدة
بل بينهما تباين هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها في الذهن فالمراد بالصورة الكلية الشبح لان الصورة قد يراد بها الشبح ووصفه بالكلية
باعتبار كلية معلومه اي ذي الشبح وهذا ما يحتمله عبارة المص وان كان عبارة الشارح يابى عنه لانه قد حملها على المهية والشبح لا يسمى مهية ويحتمل
ان يكون منعا للمماثلة المستحيلة بعد تسليم الوجود الذهني بين الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهني والجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي فالصورة
الكلية للوجود المتشخصة بالتشخص الذهني ووجود النفس المتشخص بالتشخص الخارجي وان كانا فردين لحقيقة واحدة ومجتمعين في محل واحد وهي
النفس لكن لا يرتفع الامتياز بينهما لان التشخص الخارجي والذهني مختلفان فلا استحالة في اجتماعهما في محل واحد او يكون منعا للمماثلة المستحيلة
بين الشيء الحاصل بصورته والشيء الحاصل بنفسه فوجود الحاصل بصورته ووجود النفس الحاصل بنفسه متمايزان لان الاول وجود ذهني لا تترتب
عليه الآثار الخارجية والثاني وجود خارجي تترتب عليه الآثار الخارجية ومآل هذين الوجهين واحد لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
التشخص وهذان الوجهان مما يابى عنهما عبارة الشارح بخلاف الوجه الثاني من الاول فافهم **قوله** على ان الممتنع آه اعلم ان ظاهر قول الشارح
الممتنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد قيام الاعراض بمحالها يدل على ان المستحيل انما هو اجتماع المثلين بان يكون كلاهما قائمين بالمحل قياما
انضماميا اذ قيام الاعراض قيام انضمامي لان الجوهر والعرض قسمان للموجود الخارجي عنده وقيام الوجود بالنفس قيام انتزاعي فلا يلزم
اجتماع المثلين المستحيل م يرد عليه ان الدليل كما يدل على امتناع اجتماع المثلين فيما اذا كان قيامهما على وجه الانضمام كذلك يدل على امتناعه فيما اذا كان
قيامهما على وجه الانتزاع ولذا قال الاولى ان يقال الممتنع ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا
لان امتناع اجتماعهما ليس مختصا بالاعراض بل اجتماعهما في الامور الانتزاعية على نحو واحد ايضا ممتنع وليس قيام هذين المثلين كذلك لان الاتصاف
اما انضمامي وهو ان يكون الموصوف والصفة كلاهما موجودين في ظرف الاتصاف او انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف
بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف الانتزاعي وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي
[illegible]

بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بالنفس على نحو قيام الاعراض وقيام الوجود بالنفس ليس كذلك فلا يلزم الاستحالة لعدم فقد الامتياز بينهما انما يلزم الاستحالة لو كان الوجود قائما بها على نحو قيام الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع المثلين انما هي اذا كانا عرضيين لان قيام الاعراض سواء كان انضماميا او انتزاعيا قيام حقيقي لان وجودها بعينها وجود المحل بخلاف الوجود لان وجوده بعين وجود المحل لكونه منتزعا عن نفس الذات كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قيامه قياما حقيقيا بل قيامه قيام مجازي والا اي لو كان اتصاف النفس بالوجود على نحو الانتزاع واتصافها بصورتها العلمية على نحو الانضمام مستحيلا بطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية لانها من متصوراتها فيلزم اجتماع المثلين اعني اوصافها القائمة بها انتزاعا وصورها القائمة بها انضماما واذا اريد بامتناع اجتماع المثلين ان يكون قيامهما بالمحل بنحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع المثلين المستحيل لان اتصاف النفس بصفاتها الانتزاعية من حيث قيامها بها على وجه الانتزاع وبصورها من حيث قيامها بها على وجه الانضمام فلا يستقيم التغاير بينهما حتى يلزم اجتماع المثلين وفيه انه لو كان قيام المثلين بمحل واحد على نحو واحد ممتنعا لزم بطلان اتصاف النفس بصفاتها الانضمامية لانها من متصوراتها فافهم **قوله** التنبيه آه والتنبيه على ان المعرف هو الوجود الخارجي سواء كان لنفسه او لغيره فان لفظ العين كما يجيء مقابل المعنى ومقابل الغير يجيء مقابل الذهن ايضا وهذا التنبيه اعلى مما ذكره الشارح لخروج الاعراض عما ذكره مع كونها داخلة في الوجود بنفسه بخلاف التنبيه الذي ذكره المحشي وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه هو الوجود المحمول سواء كان لنفسه او للموضوع وبالوجود لغيره المعنى الرابطي الغير المستقل فيصير آل التوجيهين واحدا ولا ينافيه قول الشارح ولا ما هو اعم منهما كما ستعرف **قوله** ولا ما هو اعم آه الظاهر من كلام الشارح ان المراد بالوجود وبالغير الوجود المخصوص بالاعراض وما في حكمها وان كان المراد منه الوجود الرابطي بالمعنى المشهور اي المعنى الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول اي قوله ولا ما هو اعم منها في بادي الراي وحقيقة الامر ان الوجود وليس معنى مشتركا بينهما اذ اطلاق الوجود على الوجود في نفسه على الحقيقة وعلى المعنى الرابطي بطريق المجاز كما عرفت آنفا فليس للوجود معنى يشملهما حتى يصح نفيه وكذا العدم ليس معنى مشتركا بين العدم في نفسه والعدم الرابطي والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الموجود في نفسه الوجود الخارجي الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الموجود لغيره النسبة الغير المستقلة ومعنى قوله ولا ما هو اعم منها انه ليس ههنا معنى اعم منهما حتى يراد فافهم **قوله** والمنقسم آه اعلم ان المنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للموجود قال في الحاشية لم يجعله تعريفا آخر صريحا لان كلا منهما اي كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفعل والمنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الموجود اولا نهما وقعا من معرف واحد ولا يصح ان يكون تعريفا واحدا لاغناء كل منهما عن الآخر انتهى **قوله** ويعلم منها آه اعلم انه يجب الحمل في التعريفات عند الجمهور فالمبدآن ان صدق احدهما على الآخر صدقا ذاتيا يجعل مشتق الذاتي تعريفا المشتق الآخر فيقصد منه التحديد كما في التعريف الاول ويكون تعريف المشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كما قال وذلك لان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصدق احدهما على الآخر صدقا ذاتيا فان صدق احدهما على الآخر صدقا عرضيا فيقصد منه الترسيم ومع ذلك قد يكون تعريف المشتق بمشتق آخر تعريفا للمبدأ بالمبدأ كما في عكس التعريف الاول وان لم يصدق احدهما على الآخر اصلا فالحمل بين المشتقين اما لان بين المبدأين علاقة المقارنة ويحتاج في تعريف احدهما الى الآخر ويكفي في التمييز المقصود فيؤخذ منه مشتق للمبدأ ويجعل رسما له كالضاحك والكاتب او لان بين المبدأين علاقة العلية

بالمعرفة سواء كان احدهما عارضا للآخر او لا فيه حذف لا يخفى الا ان يحمل سوق الكلام على التعريفين الاخيرين تنبيها على ان هذا المشعر اه التعليق اه مفهوم المشتق
مشعر بعلية المبدأ له نفي التعريف الثاني والثالث قد تعلقت الصفات المذكورة على الوجود والموجود علة لما فتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل
والمنفعل مثلا مشعر بان الوجود الذي هو مبدأ الموجود علة للانقسام اليهما وكذا لصحة العلم والاخبار فلا يرد ان تعريف الموجود بالمنقسم او بما يصح
ان يعلم ويخبر عنه لا يوجب تعريف الوجود بالانقسام او بصحة العلم والاخبار لافتقار الحمل ولا ما قال المحقق الدواني ان كون تعريف المشتق بالمشتق
تعريفا للمبدأ بالمبدأ لا يصح في التعريف الرسمي ولا حاجة الى ما قيل ان هذا مخصوص بتحديد المشتق بالمشتق هذا ما قال الشارح في حواشي شرح التجريد لا يخفى ان مفهوم
الموجود مشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم
الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة
للوجود بالثبوت العيني لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان انتهى فليس المقصود منه ان
تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كليا بل غرضه انه اذا عرف المشتق لشيء فيجب ان يكون التعريف بحيث يمكن ان
يوخذ منه تعريف المبدأ سواء كان بالمبدأ المشتمل عليه المشتق او بامر آخر مفهوم منه وهذا عام جار في كل تعريف حدا كان او رسما فلا يرد
ما قال العلامة القوشجي ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق وح يجب ان يكون
تعريف المبدأ بالمبدأ والثاني ان يقصد تعريف ما صدق عليه المشتق ويكون المشتق المعرف عنوانا وتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل
والمنفعل من قبيل الثاني اذ لا يمكن ان يقصد منه تعريف المبدأ بالمبدأ لعدم صدق الانقسام على الوجود وح لا يكون تعريف المشتق بالمشتق
تعريف المبدأ بالمبدأ وجه عدم الورود ظاهر اذ ليس مقصوده ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ كليا والانقسام وان لم يصدق
على الوجود لكن يمكن ان يوخذ تعريف الوجود من المنقسم بوجه كما صرح ههنا وما قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة ان المشتق مشتمل
على امرين المبدأ ومفهوم الصيغة لكن المبدأ معلوم من متن اللغة فلو كان في المشتق جهالة لكان من جهة الجهل بمفهوم الصيغة فلو احتاج المشتق
الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصيغة وانه يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ كليهما معلومين والمجهول انما هو المركب كما في سائر الحدود
ليس بشيء لان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدأ لا الكنه والكنه محتاج الى التعريف الصناعي ح ولو كان كلاهما معلومين لم يحتج الى
التعريف مع ان الامر ليس كذلك فلو احتاج المشتق الى التعريف لم يكن الا بجهالة المبدأ فافهم **قوله** فان الجمهور اه اي الجمهور يعرفون معنى
الوجود بوجه يمتاز به عندهم عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للعرف ان يقول الجمهور يعرفون معنى الوجود بالوجه المقصود تعريفه بالكنه
وهذه الامور ليست باخفى من الكنه فلا يلزم من تعريف كنه الوجود بهذه الامور تعريفه بالاخفى فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود
وكذا الرسم للمرسوم يعني ان التعريف حدا كان او رسما يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست بينة الثبوت للوجود فكيف
تكون هذه الامور معرفة اعلم ان كون الحد بين الثبوت مطلقا للمحدود سواء كان المحدود متصورا بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه ليس بظاهر
وكونه بين الثبوت اذا كان المحدود متصورا بالكنه ظاهر لكنه ليس بنافع قال الشيخ في الهيات الشفاء الموجود والشيء والضروري معانيها
ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء هي اعرف منها ثم قال واولى الاشياء بان تكون

منحصرة لا نفسها الا الاشياء السابقة للامور كلها كالوجود والشي والواحد وامثالها ولهذا لا يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيها ولا بيان شيء اخفى منه ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب لكن لقائل ان يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان لا بد من

اقسام الوجود والموجود واعرف من بالفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة ان يكون فاعلا او منفعلا

وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك اي ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بقياس لا بغير فكيف يكون حال من ثم

ان يعرف الشي الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى يثبت وجوده له قال الصدر الشيرازي في حاشي الهيات الشفاء من عجيب الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة تقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر ونوقش فيه بان المعترض ان يقول مرادي بالفاعل والمنفعل ما يقال في العرف انه يفعل كذا وينفعل عن كذا ولا شك ان الفعل والانفعال العرفي يكون بديهيا محسوسا الا ترى ان الجمهور حتى الاشاعرة القائلين بان الجميع من قبل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل كذا وينفعل من كذا والنار يحرق الحطب والثلج يبرده وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ من قبل انها ليست تدرك بالحس بل الحس يدرك الموافاة فقط وعنها قال ان مدركها اي حس مجاب ان مدركها الحس الذي يدرك الموافاة فالظاهر ان يقال ان مراد الشيخ انه لم يتضح ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بقياس فتامل قوله وايضا اه اعلم ان قول الشارح وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا وجه آخر لابطال هذه التعريفات لان تلك الامور التي يعرف بها الوجود تعريفا حقيقيا متاخرة عن الوجود لاضطرار المجيب الى ذكر الوجود او ما يرادفه فمعرفة الوجود متقدمة على معرفتها فهذا الوجه لابطال هذه التعريفات اذا كانت حقيقية لكونها دورية او وجه آخر غير الوجه السابق لكونها تعريفات بالاخفى منه ضرورة كون هذه الامور اخفى بالنظر الى الوجود وهذا ترديد يمنع الخلو لامكان اجتماعهما وبهذا يندفع ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور غير مسلم وان كان مما يحتاج اليه في الواقع ضرورة ان تلك الامور اذا كانت محتاجة الى الوجود فمعرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود اجلى منها ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان الفاعل ليس هو الموجد المؤثر بل هو المؤثر وان كان الوجود لازما له وكذا المنفعل المتاثر وان كان التاثير في نحو

فلم يلزم الدور ولا التعريف بالاخفى اذ لم يؤخذ الوجود ولا ما يرادفه في تعريف هذه الامور دفعه بقوله وحاصله اي كلام الشارح التنبيه على انها

تعريفات للوجود بما هو متاخر عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور يضطر في بيانها الى الوجود او الى ما يرادفه فانه اذا سئل عن الفاعل والمنفعل مثلا وقيل لم صار هذا فاعلا وذاك منفعلا قيل في جوابه لان وجود هذا قبل وجود ذاك او بعده وكذا اذا سئل وقيل لم صار هذا [illegible] قيل في جوابه لانه موجود متصف به فهذه الامور وان لم يكن الوجود داخلا فيها لكنها متاخرة عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد يقال يمكن الجواب عن السؤال بهذه الامور بدون اعتبار الوجود وما يرادفه فيقال في جواب من قال لم صار هذا فاعلا وذاك منفعلا انه لما كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفعلا وعلى هذا القياس فلا اضطرار في اعتبار الوجود وما يرادفه في تعريف هذه الامور فافهم

مبحث ان الوجود مشترك معنويا

قوله اشتراكا معنويا آه المدعى بحسب الظاهر بالنظر الى المقصد السابق الموضوع لاثبات بداهة الوجود بالمعنى المصدري وايضا بالنظر الى ان الدلائل المورودة لاشتراك الوجود لا تفيد الا اشتراك الوجود بالمصدري اشتراك معنى الوجود المصدري الانتزاعي بين الوجودات بحسب الحمل المواطاتي والموجودات بحسب الحمل الاشتقاقي والظاهر من بعض الوجوه اشتراكه بين الوجودات على نحو اشتراك الكلي بين افراده ومن بعض الوجوه اشتراكه بين الموجودات على نحو اشتراك العارض بين المعروضات اشتراكا معنويا على وجه الاجمال فيكون كليا وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ومنشأ انتزاعه اذ انتزاع معنى واحد عن امور متكثرة بحيث لا يكون بينها امر مشترك اصلا باطل قطعا فاشتراكه كاشف عن اشتراك امر واحد يكون منشأ لهذا المعنى البديهي التصور واشتراكه مثل اشتراك المعنى الانتزاعي على تقدير ان يكون كليا فيكون صادقا على افراده مواطاة بان يكون تمام ماهية افراده او على تقدير كونه جزءا يكون جنسا فيحتاج الى فصل فيكون مصداق الوجود مجموعهما وهو خلاف المفروض وعلى تقدير كونه عرضيا لا يكون امرا انتزاعيا والا فلابد له من منشأ ويجري الكلام فيه حتى ينتهي الى امر يكون بنفسه مصداقا له ولا يكون انتزاعيا وهو الوجود الحقيقي او مثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات كما ذهب اليه فرقة من المتالهين حيث قالوا الممكنات لا اتصاف لها بالوجود بل لها علاقة بالموجود الحقيقي الذي هو الواجب مصححة لحمل الوجود واطلاق المشتق عليها كاطلاق المشمس على الماء بانتسابها الى الشمس آه ومثل اشتراك الظاهر بين المظاهر كما هو مذهب الصوفية على تقدير ان يكون جزئيا وعلى هذا التقدير يكون الوجود واجبا بالذات وصدقه على الممكنات اما باعتبار تعلقها به تعلقا مخصوصا وانتسابها اليه انتسابا خاصا كما ذهب اليه بعض المتالهين من الحكماء او باعتبار اتحاده معها بمعنى ان الوجود شخص واحد موجود بذاته واجب لذاته ومع كونه واحدا حقا ظاهر في الكثرة ومتطورة تطورات شتى ومتعينة بتعينات لا تحصى في باطلاقها واجبة وتعيناتها ممكنة كما هو ذوق الصوفية العلية قدس الله اسرارهم وما ظن البعض ان المدعى ههنا ليس اثبات كون الوجود مشتركا معنويا بل المدعى ان اطلاق الوجود على الموجودات بمعنى واحد يعني ان لفظ الوجود موضوع لمعنى واحد مشترك بين الوجودات فبعيد اذ المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع مع قطع النظر عن كونه موضوعا لمعنى واحد في اللغة لا لابطال الاشتراك اللفظي كما توهمه الظان كيف ولو كان المدعى ما ظنه صار البحث حينئذ لغويا خارجا عن وظيفة هذا العلم لان بيان الموضوع مما لا علاقة له بهذا العلم بل يتعلق باللغة وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس مع ان اللغة لا تثبت الا بالمجاورة واهل اللسان وقال بعض الماهرين انما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس لان معنى اثبات اللغة بالقياس على ما هو المشهور اطلاق اللفظ على المعنى الثاني بطريق الحقيقة لمشاركته لما وضع له اولا في الامر الذي هو علة لصحة الاطلاق فيكون القياس تمثيلا فقهيا والجمهور على انه باطل لان الوضع قد لا يكون لمرعاة امر كوضع الابل والارض مثلا فلا يقاس عليه شيء وقد يراعى فيه امر انما لترجيح الاسم من بين الاسماء لا لصحة الاطلاق على كل ما وجد فيه ذلك الامر كما في الحقائق الشرعية فلا يطلق القارورة على الدن فلا يجري فيه القياس ايضا وما نحن فيه ليس تمثيلا لان الوجوه المذكورة بعضها اقتراني وبعضها استثنائي لكن اثبات اللغة بهذا الطريق ايضا باطل اذ ليست بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية بل مع وضع الوضع ولا مدخل للعقل في اثباته فيكون هذا البحث من هذا القبيل لانه اثبات اللغة بالدليل العقلي واما اطلاق اللفظ على المعنى بطريق التجوز لوجود علاقة معتبرة نوعها بينه وبين المعنى الاول بالقياس فهو جائز لان اعتبارها فيه لصحة الاطلاق فكلما يوجد فيه تلك العلاقة يصح الاطلاق بطريق التجوز **قوله** اما على الاول آه محصل الاستدلال انا قد نجزم بوجود شيء ونتردد في خصوصياته مثلا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجوده بسببه مع التردد في كونه واجبا

او ممكنا جوهرا او عرضا والتردد في الخصوصيات ليس موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجوده وذلك السبب فعلم ان الوجود مشترك بين جميع الخصوصيات
وايضا قد يتبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق في الحالين ثم يتبدل ولم يتغير فعلم ان الوجود مشترك
بين الخصوصيات وليس عينها وبالجملة التردد في الخصوصيات ينافي استمرار الجزم بشئ اذا كان عينا او مختصا بها الا ان تبدل الخصوصية عين
تبدل ذلك الشئ او مستلزم له واورد عليه بانه لا يلزم من الجزم في شئ مع التردد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص في نفس الامر
لجواز ان يكون الشئ عينا لشئ او مختصا به في نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص فيجزم في احدهما ويتردد في الآخر نعم لو كانت العينية
والاختصاص معلومين لتم ما ذكره المستدل واما على تقدير كونهما مشكوكين فلا يتم اصلا واجاب عنه المحشي بقوله تفصيله ان الوجود لو كان
عين الخصوصية قال في الحاشية المراد بالخصوصية الهيئة المخصوصة تعبير عن الشئ بوصفه انتهى او مختصا بها كانت العينية والاختصاص معلومين
او مشكوكين او كان عدمهما معلوما او كانا غير متصورين اصلا فهذه اربعة احتمالات فعلى الاول اي على تقدير كون الوجود عين الخصوصية
او مختصا بها مع كون العينية والاختصاص معلومين التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامر ينافي التردد فيما
علم عينيته واختصاصه له يعني ان الجزم بامر يستلزم كونه مجزوما به والتردد في جميع خصوصياته يستدعي عدم الجزم به فلا تحقق الجزم به عند
التردد في الخصوصيات وعند تبدل الاعتقاد بها على تقدير علم العينية والاختصاص بها وعلى الثاني اي على تقدير كون الوجود عين
الخصوصية او مختصا بها مع كون العينية والاختصاص مشكوكين التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث
هو لعدم المنافاة بين الجزم بامر والتردد فيما يشك عينيته او اختصاصه يعني ان الشك عبارة عن تجويز ثبوت شئ لشئ ونفيه عنه
فيمكن ان يقع التردد في المختص به والجزم بامر يشك في اختصاصه له مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلا ينافي هذا الجزم لهذا التردد
فالتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية
والاختصاص لكنه اي التردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود من حيث انه عين او مختص اي من حيث احتمال العينية والاختصاص
لان الكلام في صورة الشك فبالنظر الى الاحتمال الاول لا يستلزم التردد في الخصوصيات التردد في الوجود وبالنظر الى الاحتمال الثاني
يستلزمه والحال ان المفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا وههنا كلام من وجوه منها انا نجزم بوجود الجسم ونتردد في كونه نفس الاتصال
الجوهري او كونه مركبا من الهيولى والصورة او كونه اجساما صغارا صلبة او كونه مركبا من اجزاء لا تتجزى فيلزم اشتراك الجسم في هذه الخصوصيات
واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان الجسم بالوجه المجزوم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات معنى مشترك بين الخصوصيات بحيث
لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليه الجسم بالوجه المتصور كما في الوجود ولكن لما قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات
لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصوصيات عدم اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية والا
يلزم عدم اشتراك الكلي بين افراده الواقعية اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع فاستحالة بعض الخصوصيات لا يمنع الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعية كما زعمه رح على ان اشتراكه بين الخصوصيات مبني على انه لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالوجه
المتصور يتاتى على تقدير قيام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات ايضا كما لا يخفى ومنها ان النظر الى احتمال العينية لا يوجب صحة انقلاب

الجزم متردد اذ لو قيل يوجب انقلاب التردد جزما الا ترى ان احتمال كون الجسم عين مجموع الهيولى والصورة مع التردد في وجود هذا المجموع لا يوجب انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل لو ثبت العينية والمجموع المركب المذكور لانقلب التردد الواقع في هذا المجموع الى الجزم به واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان الشئ المجزوم به لا يمكن ان يجزم بالبيان لا يبقى فيه احتمال النقيض اصلا فاذا جزم وتردد فيما يشك عينيته او اختصاصه له فقد ثبت حال الجزم احتمال العينية والاختصاص به فيجوز عند العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انتفاء المجزوم به وهذا ينافي الجزم ولعل المورد زعم ان المراد بقوله لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص انه يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود حين ظهور العينية والاختصاص فاورد بانه في ذلك الحين تكون الخصوصية مجزومة ويسري يقين الوجود الى الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود مترددا فيه لسريان تردد الخصوصية الى الوجود وليس كذلك بل مراده ان احتمال العينية والاختصاص قائم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال فلا بد ان لا يكون عينا ولا مختصا بل مشتركا وعلى الثالث اي على تقدير علم عدم عينية الوجود واختصاصه بالخصوصيات ثبت اصل المدعى يعني اشتراك الوجود معنى لانه اذا كان عدم العينية والاختصاص معلوما فيكون مشتركا نعم لو كانت العينية والاختصاص معلومتين لامتنع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ويلزم خلاف الفرض من كون الوجود عينا للخصوصيات او مختصا بها قال في الحاشية لانه يلزم الجزم بوحدة الوجود مع فرض تعدده انتهى بيانه ان الوجود لو لم يكن مشتركا معنويا يكون عينا للخصوصيات او مختصا بها ولا ريب في كون الخصوصيات متعددة فيكون الوجود ايضا متعددا فيلزم الجزم بوحدة الوجود مع كونه متعددا على الاحتمال الثالث على تقدير كون عدم عينية الوجود واختصاصه بالخصوصيات معلوما لان عدم العينية والاختصاص بالخصوصيات معلوم على هذا التقدير فيلزم الجزم بوحدته والمفروض العينية والاختصاص فيكون الجزم بوحدة الوجود وحاصله ضرورة ان تعدده يستلزم الجزم بتعدده فيكون الفرض المذكور محالا وبالجملة يلزم منه كون الوجود مغائر الخصوصيات مع ان المفروض عينية الخصوصيات او اختصاصه بها فيلزم خلاف الفرض واورد عليه بانه ان كان المراد بمعلومية عدم العينية والاختصاص الجزم بجزم مطابقا للواقع فالترديد غير حاصر اذ يحتمل ان يكون عدم العينية والاختصاص مجزوما جزما غير مطابق للواقع وان كان المراد الجزم مطلقا فلا نسلم انه يثبت اصل المدعى فان المدعى اشتراك الوجود في نفس الامر لا اشتراكه في جزم العقل وان كان جهلا مركبا فلا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا ما قال في الحاشية لان الفرض تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به واجيب بان جزم العقلاء بعدم العينية والاختصاص في نفس الامر يوجب الجزم يكون الحكم باشتراك الوجود صادقا في نفس الامر وهو خلاف الفرض واتفاق العقلاء على الحكم الكاذب في الوجدانيات باطل بالضرورة والا لارتفع الامان عن الاحكام الصادقة المتفق عليها وفيه ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع لجواز ان يكون مبناه على عدم العلم بالعينية والاختصاص فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل الجازم ويجوز ان يكون هذا الجزم جهلا مركبا وعلى الرابع اي على تقدير كون العينية والاختصاص وعدمها غير متصورين اصلا ثبت امتناع الجزم في الوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد واستمراره مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات يستلزم ان يكون المجزوم به معنى واحدا وذلك ثابت في كلا التقديرين اي العينية والاختصاص انتهى يعني انه على تقدير

العينية والاختصاص يكون بالوجود متعددا في نفس الامر وذلك ينافي الجزم بحسب المعنى الواحد واستمراره مع ذلك التردد وذلك ان تقول
في بيان اللزوم اي لزوم امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات انه لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات
الا بان يمكن فرض الاشتراك بينها يعني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن الا على تقدير كون الوجود معنى واحدا مشتركا بين
الوجودات فلو كان للوجود معان متعددة لامتنع الجزم به مع التردد في الخصوصيات ضرورة ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فلا يكون الوجود عينا لها او مختصا بها وبهذا يثبت المطلوب من غير حاجة الى التفصيل المذكور ولا يرد عليه ان هذا التقرير انما يتم لو كانت
العينية والاختصاص معلومتين واما اذا لم يكونا كذلك فلا يتم اصلا فيحتاج في دفعه الى التفصيل المذكور واذ الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد
واستمراره مع التردد في الخصوصيات مستلزم لكون المتصور حين الجزم صحيح الاجتماع مع الاشياء المتردد فيها فيمكن فرض اشتراك الشيء المجزوم
به بينها بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور بقي ههنا كلام من وجهين الاول انه يجوز ان يكون للوجود معان متعددة كل منها قابل
للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات بالنظر الى المفهوم لكن بعضها يكون مختصا في نفس الامر ببعض تلك الخصوصيات لامور خارجية ويكفي
لحصول الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لا في نفس الامر والثاني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان يكون جهلا مركبا
فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل ويمكن تقرير الدليل المذكور في المتن بان كثيرا ما نحكم بوجود امر مع التردد في خصوصياته
حكما صادقا فلو لم يكن الوجود معنى مشتركا لكانت هذه الاحكام كاذبة ويمكن تقريره اي تقرير ذلك الدليل في صورة التنبيه بان كل احد يتردد
في الخصوصيات ويجزم بمعنى الوجود ولو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع الجزم به مع التردد في الخصوصيات والتالي باطل بداهة والتنبيه على بطلانه قوله
ووحدة هذا المعنى حاصل لكل احد ومركوز في كل ذهن مع التردد في الخصوصيات لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على
وجه الاجتماع او على وجه البدلية والمدعى اشتراكه على وجه الاجتماع فلا يثبت المدعى واعلم انه لو قرر الاستدلال بان الجزم بصدق الوجود على
الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتعلق من الوجود شيء يجامع كل خصوصية وتلك الخصوصيات موجودة معا والوجود
يصدق عليها لم يرد هذا الايراد اذ يلزم الاشتراك اجتماعا لانا نقول الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا فكان له
حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة تفصيله ان الفرد المنتشر يطلق على معنيين احدهما فرد غير معين من الكلي اي شخص غير معين منه
بحيث ينطبق على كل شخص منه على سبيل البدلية دون الاجتماع كمحسوس الطفل في مبدأ الولادة اذ المعتبر في مفهومه قيد غير معين اعني مفهوم الفرد
مضافا الى نوع طبيعي او جنس كذلك كانسان ما وحيوان ما فمعناه انسان واحد وحيوان واحد كائنا ما كان فيمكن ان يكون في نفسه زيدا او عمرا
او غيرهما وثانيهما فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كالشبح الحاصل لضعيف البصر وهو في نفسه غير صالح لان يكون ايا ما كان من افراد
الانسان بل هو في نفسه معين لكنه يصلح عند العقل ان يكون ايا منهم على سبيل الشك والتجويز الذهني لكونه غير معلوم التعين فالفرد المنتشر بال
معنى الاول له حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات وحقيقة الوجود ليس ذلك الفرد المنتشر بل حقيقته الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد
مما يمكن فرض الاشتراك فيها على وجه الاجتماع وبهذا البيان يندفع ما قيل بطريق النقض انه يلزم بمقتضى هذا الدليل وهو ان الجزم بالوجود مع
التردد في الخصوصيات يستلزم كونه مشتركا بينها اشتراك الشبح المرئي من بعيد بين الانسان والفرس اشتراكا معنويا فانه ربما يكون شبحا مرئيا

من بعيد ويجزم بانه بدا المتحير المخصوص المتعين ويقع التردد في انه انسان او فرس فلو لم يكن هذا المتحير المدرك بالوجه الجزئي مشتركا بينهما لا يجتمع الجزم به مع التردد في انه انسان او فرس مع انه جزئي حقيقي لا اشتراك فيه اصلا واجاب عنه المحقق الدواني بان تردد المستدل به مبني على ان لعله امر كلي قابل للاشتراك فوجوه بالا يكون امرا شخصيا فاذن وجود الامر الكلي لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة النقض فان التردد هناك غير مبني على مثله فالتردد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي صورة النقض في ان هذا الفرد في اي مفهوم يندرج فالامر فيه عكس ما في الاول وان قرربنا انا نتردد في كون هذا الشبح زيدا او عمرا او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان التردد هناك ليس مبنيا على تجويز الاشتراك والكلية بتجويز الاشتراك لا مطلق التردد وليس ههنا تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد التردد كما في كل من البيضيات المتشابهة بغير ما مع كونه مدركا بالوجه الجزئي قد يشتبه بغيره فيصح التردد في ان هذه البيضة المشاهدة الآن هي تلك البيضة المشاهدة قبل ذلك بيوم او تلك البيضة المشاهدة قبل ذلك بيومين او غيرهما فان ذلك التردد مبني على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك وذلك اي اندفاع النقض المذكور لان الصورة الجزئية الحاصلة من الشبح المرئي من بعيد في الذهن مشتركة بين شبحي الانسان والفرس على سبيل البدلية يعني ان الشبح المرئي من بعيد وان كان مشتركا بين شبحي الانسان والفرس مثلا على سبيل البدلية ولكن حقيقتها الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع وهو كلي ليس بجزئي فثبت ان الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا فكان له حقيقة كلية مشتركة على سبيل الاجتماع وفيه كلام اما اولا فلان محصل النقض ان الشبح المرئي جزئي حقيقي غير صالح للاشتراك لا بدلا ولا اجتماعا بل تجويز الاشتراك فيه لاجل الاشتباه ودليلكم جار فيه فانا نجزم بالشبح المرئي مع التردد في انه انسان او فرس مثلا فيلزم الاشتراك فيه ولو بدلا مع انكم لا تقولون به وان اعتذرتم بان التردد ههنا ليس الا من جهة وقوع الغلط الآمن جهة صلوح الشبح الصدق بحسب الواقع يقال مثل هذا يجري في محل الاستدلال ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالفرد المنتشر ما يصلح للاشتراك بدلا لا اجتماعا فلا يلزم من تقارن الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات كونه حقيقة مشتركة اذ يجوز ان يكون الوجود امرا مخصوصا ولكن يجوز العقل اجتماعه مع كل خصوصية لعروض الغلط فلا يلزم ان يكون حقيقة كلية في الواقع وان كان المراد ما يجوزه العقل صادقا على كثيرين ومشتركا بينهما بدلا ولو على وجه الغلط فكون الفرد المنتشر بهذا المعنى ذا حقيقة كلية غير مسلم ولذا قال هذا غاية ما يمكن ان يقال ههنا فليتامل وليعلم ان محصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركا لزم ان يقع التردد في الوجود عند التردد في الخصوصيات او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والتالي باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان عينا لها فظاهر ان التردد في الخصوصيات هو بعينه التردد في الوجود واما لو كان مختصا به فلانه يتحقق مع كل خصوصية فلا يكون مختصا به وبطلان التالي ظاهر بقي شئ وهو ان هذا الدليل لا يفيد الاشتراك الوجود المصدري اذ يجوز ان يكون هذا المفهوم المجزوم به مع التردد في الخصوصيات عرضيا ويكون الوجود حقائق متخالفة بالذات ويكون كل واحد منها عينا او مختصا بواحد من تلك الخصوصيات المتردد فيها مع ان المدعي اشتراك الوجود الحقيقي وغاية ما يمكن ان يقال ان انتزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا اذ الكثرة المحضة لا ينتزع عنها الواحد فذلك المفهوم المنتزع عن تلك الخصوصيات يجب ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه امرا واحدا مشتركا بينها فتامل **قوله** الوجه الثاني آه هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات اذ قول المص انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض ثم وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع والاشخاص

يدل صريحا على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات كما ان الوجه الاول وهو قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات
لاثبات اشتراكه اي لاثبات اشتراك الوجود بين الموجودات اذ اثباتيته باشتراك الوجود وبين الخصوصيات وقد فسرها الشارح بانواع الموجودات
واشخاصها وهي الموجودات فيكون الوجود مشتركا بين الموجودات وههنا اي اشتراكه الوجود بين الوجودات واشتراكه بين الموجودات متلازمان
ضرورة انه اذا ثبت اشتراكه بين الوجودات التي هي عوارض الموجودات ثبت اشتراكه بين معروضاتها ضرورة وجود العوارض في المعروضات
فما يوجد في العوارض يوجد في المعروضات وكذا العكس يعني اذا ثبت اشتراك الوجود بين الموجودات ثبت اشتراكه بين الوجودات لاشتمال
الموجود على الوجود ثم ان هذا الوجه وان كان بظاهره دالا على اشتراك الوجود بالمعنى المصدري بين الوجودات التي هي حصصه لكن يلزم منه
اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ومنشأ انتزاعه بين هذه الخصوصيات لما عرفت ان منشأ انتزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا
فيجب ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه امرا واحدا مشتركا بينها فتأمل والتقسيم يتصور على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على
التفصيل المراد بالملاحظة التفصيلية تصور الشيء بخصوصه على وجه يمتاز عما عداه والتعبير عنه بعبارة غير جامعة للكثرة كما يقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن فيقال الوجود وجود الواجب ووجود الممكن فالوجود قد لوحظ بوجه يمتاز عما عداه وعبر بعبارة غير جامعة للكثرة وكما يقسم وجود الممكن
الى وجود الجوهر ووجود العرض فيقال وجود الممكن وجود الجوهر ووجود العرض وليس الغرض منه التقسيم بعد التقسيم بل قوله ووجود الممكن مثال
ثان للقسم الاول والفائدة في ايراده مثالين التنبيه على ان التفصيل لا يجب فيه اعتبار التقييد بل قد يكون بدون التقييد ايضا وما قيل ان تقسيم الوجود
الى الاقسام يجوز ان يكون ترديدا لا تقسيما حقيقة كما يقال العين اما باصرة او ذهب او ركبة ولا يجب في الترديد تحقق المعنى المشترك فلا يثبت اشتراك
الوجود بمعنى بهذا النحو من التقسيم ففيه ان الترديد عبارة عن الحكم بالتنافي بالوجوه المشهورة فلا بد فيه من وقوع احد شقوقه دون الآخر وفي الوجود جميع
شقوقه واقع فلا يكون ترديدا بل تقسيما حقيقة والثاني ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال المراد بالملاحظة الاجمالية تصور الشيء بوجه كلي صادق
عليه لا من حيث الخصوصية فيعبر بعبارة جامعة للكثرة كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده فيقال وجود كل نوع وجودات افراده ففي هذا
التقسيم المقسم اعني الوجود وكذا الاقسام لم يلاحظ على وجه الامتياز بل لوحظ بوجه كلي وعبر بعبارة جامعة للكثرة والثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال
دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعها فيقال الوجود وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض
وجودات انواعها ففي هذا التقسيم قد لوحظ المقسم على وجه الامتياز ولوحظ الاقسام لا على وجه الامتياز بل بلحاظ وحداني فالمقسم ملحوظ تفصيلا والاقسام
اجمالا والرابع عكس الثالث وهو ان يلاحظ المقسم لا على وجه الامتياز والاقسام على وجه التفصيل والامتياز كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف
والشخص فيقال وجود كل نوع وجود صنفه وشخصه فقد لوحظ المقسم في هذا النحو من التقسيم لا على وجه الامتياز بل على وجه الاجمال والاقسام لوحظت
على وجه الامتياز ولذا عبر المقسم بعبارة جامعة والاقسام بعبارة غير جامعة ولما كان لقائل ان يقول انه لا يثبت من وجود التقسيمات اشتراكه
الوجود بين الوجودات اشتراكا معنويا اذ الوجه الاول لا يدل الا على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهر والعرض لا بين جميع انواعها
واشخاصها دفعه بقوله ولا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث بان يضم الى
قوله الوجود وجود الواجب والممكن ووجود الجوهر والعرض ان وجود الجوهر والعرض وجودات انواعها وهو التقسيم الثالث ثم يضم اليه ان

وجود كل نوع وجودات افراده وهو الثاني فيثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلت ولم لا يكفي انضمام الثاني فقط والثالث فقط الى الاول
قلت كلا اما عدم كفاية انضمام التقسيم الثاني فقط فلان كفاية انضمامه اليه موقوف على ان يثبت ان وجود الجوهر والعرض لا يكون الا بوجود الانواع
فيحتاج الى انضمام التقسيم الثالث نعم بعد انضمام الثاني فقط اليه واما عدم كفاية انضمام التقسيم الثالث فقط اليه فلجواز ان يكون وجود الجوهر والعرض
وجودات انواعهما ووجود انواعهما وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجود انواعهما بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد الا بوجودات
الافراد فيحتاج الى انضمام التقسيم الثاني فلا بد من انضمامه ايضا وتحصيل ايضا بالتقسيم الثالث على الانفراد من بدو الامر من غير انضمام شيء بان يقال الوجود
وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور ههنا هو الطريق الاول اذ المص قد ذكره الطريق الاول واما الثالث والثاني فقد ذكرهما الشارح بقوله
وهكذا ينقسم الى وجودات الانواع واشخاصها وفيه اي في هذا التقسيم نظر لان وجود الكلي قبل ان ينتزع عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد
اذ الافراد ومنشأ انتزاع الكلي حال الانتزاع قبل الانتزاع لا يكون موجودا بوجود متغاير لوجود المنشأ بل وجوده عين وجود المنشأ وعلى تقدير
ان يكون غيرها وهو انما يكون بعد الانتزاع فليس كليا صادقا عليها اذ لا وجود له الا في مرتبة الحكاية الذهنية وهو في هذا النحو من الوجود موجود بوجود
مغاير لوجود المنشأ فكيف يكون صادقا على الافراد ومحمولا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعها وذلك
لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات متحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان ينقسم وجوده الى وجوداتها اذ لا بد للمقسم ان يكون مغايرا مع الاقسام بوجه وقبل
الانتزاع لا تغاير بين الكلي وبين الافراد بوجه من الوجوه فكيف يصح تقسيمه اليها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني تخصص بالاضافة اليه ولا يصدق هذا الوجود
على وجودات الافراد اصلا فلا ينقسم هذا الوجود الى وجوداتها الخارجية مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحمل المقسم وصدقه وجب
على الاقسام وجوابه ان الحاصل في الذهن وان كان له وجود ذهني تخصص بالاضافة اليه لكن المراد بوجود الجوهر مثلا عند تقسيمه الى اقسامها هذا
المفهوم مع قطع النظر عن تحققه في خصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجود الجوهر مثلا مفهومه لا صورته القائمة بالذهن ولا شك انه اي
هذا المفهوم صادق على وجودات الجواهر فان كلا منها وجود الجوهر وايضا يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان ليس المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات
بتقسيمات مترتبة متنازلة من الاجناس الى الانواع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص بل المقصود تقسيمه اليها بتقسيمات متعددة في درجة واحدة كما
اشار اليه الشارح قدس سره بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرة الى وجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء
الا وينقسم اليه الوجود ابتداء فلا يرد الاعتراض المبني على تقسيم الوجود بتقسيمات مترتبة متنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن
الى وجود الجوهر والعرض وتقسيم وجود الجوهر والعرض الى وجودات الانواع ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص اذ لم يعتبر في تقسيم مطلق
الوجود الى الوجودات اضافته الى شيء من الكليات ثم الى وجود جزئيا ثم هذا الجواب كما افاد بعض الاكابر قدس سره غير حاسم لمادة الشبهة اذ للسائل ان
يقول بان اريد تقسيم الوجود قبل ان ينتزع عن الجزئيات فهو متحد معها غير متميز عنها اصلا وان اريد تقسيمه بعد الانتزاع فهو موجود بوجود مغاير
لوجوداتها فلا يصدق عليها فلا يصح تقسيمه اليها سواء كان تقسيمه بتقسيمات مترتبة متنازلة او بتقسيمات مترتبة في درجة واحدة فالجواب الحاسم لمادة
الشبهة هو الجواب الاول فافهم **قوله** لان آه لما كان قول الشارح لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك غير شامل لتقسيم المتصل الى اجزائه
التحليلية وتقسيم المنفصل الى اجزائه لعدم اشتراكها في الاجزاء ضرورة ان الكل لا يصدق على الاجزاء فيهما فليس فيهما ضم مختص الى مشترك قال المحشي

التقسيم عبارة عن احداث الكثرة فی المقسوم وهو تحقيق حقيقة اذا كان المقسوم ای المقسم متحدا مع الاقسام قبل القسمة وهو بالذات منحصر فی تقسيم
الكلی الذاتی الی جزئياته اذ الكلی الذاتی بحسب وحدته المبهمة حقيقية كانت او نوعية منقسمة الی جزئياتها بضم قيود منوعة او مشخصة اليها وهو المراد بقول
الشارح ضم مخصص الی مشترك وتقسيم المتصل الواحد الی اجزائه التحليلية ضرورة ان الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل فی الماهية واحداث الكثرة فيه فی
هويته بحسب اجزاء متمايزة فی الوضع دون الوجود وسواء كان بحسب الفك او التوهم جزئيا او التعقل كليا واما تقسيم الكلی العرضی الی جزئياته وتقسيم
المنفصل الی اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات يعنی ان تقسيم الكلی العرضی الی جزئياته بالعرض بواسطة انقسام معروضه اليها وكذا تقسيم المنفصل
الی اجزائه تقسيم بالعرض لا بالذات لان العدد ليس متحدا مع الآحاد لكون الهيأة الاجتماعية معتبرة فی العدد عروضا او دخولا بخلاف الآحاد
واورد عليه بان قبول القسمة الی الاجزاء من خواص الكم مطلقا فما معنی قوله تقسيم الكم المنفصل الی اجزائه تقسيم بالعرض واجيب بان حقيقة القسمة
لا توجد الا فيما يكون المقسم والاقسام متحدين بالذات قبل القسمة وما ليس كذلك فتحقق القسمة فيه بالعرض والمجاز وما وقع فی تعريف الكم مطلقا انه يقبل
القسمة لذاته فمحمول علی عموم المجاز **قوله** وقد قيل آه جواب آخر للسؤال المصدر بقوله لا يقال آه حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال ان تقسيم الوجود
الی وجود الواجب ووجود الممكن انما هو لكونه مشتركا لفظيا بينهما كما ان تقسيم العين الی الفوارة والباصرة انما هو لكونه مشتركا لفظيا بينهما فالوجود
لفظ واحد له معان كثيرة وليس معنی واحدا مشتركا بين افراد كثيرة واجاب عنه الشارح اولا بقوله قسمة الوجود آه وثانيا بقوله وقد قيل آه ومحصله
ان تقسيم العين الی الفوارة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظی بل انما هو باعتبار تاويله بالمسمی بلفظ العين والمسمی مشترك معنوی بين
جميع المعانی ولولا هذا التاويل لم يتأت تقسيمها بل تعديدا فيرجع الی الاشتراك المعنوی واذا لم يكن تقسيم العين اليها من جهة الاشتراك اللفظی فكيف
يقاس عليه حال تقسيم الوجود واعترض عليه المحشی بقوله والظاهر انه غير متوجه علی السؤال لان حاصل السؤال ان الوجود علی تقدير الاشتراك
اللفظی منقسم باعتبار تاويله بمسمی لفظ الوجود كما ان العين منقسم كذلك والتاويل دليل الاشتراك اللفظی لا المعنوی وانت تعلم ان هذا بعينه ما قال
الشارح رح ورده اذ حاصله ان الاشتراك المعنوی الذی اثبته المستدل لا يقلع مادة الاشكال اذ للمعترض ان يقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود
ايضا بهذا التاويل وبهذا النحو من الاشتراك المعنوی لا يثبت المقصود اعنی تحقق المعنی الواحد الذی يشترك فيه الموجودات باسرها **قوله** سواء كان آه
هذا التعميم بالنسبة الی الافراد وقد عمم المحشی بالنسبة الی الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة ذاتية لجميع
الافراد او عرضية لجميعها او ذاتية لبعضها وعرضية لبعضها **قوله** الوجه الثالث آه محصله ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن المفهوم الوجود واحدا لبطل
الحصر العقلی بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود او معدوم لم يجزم العقل بالانحصار فيهما لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنی الذی
قصد بل موجودا بمعنی آخر واورد عليه انه لا حاجة الی اخذ وحدة العدم بل اخذ وحدة العدم مستدرك لا دخل له فی الاستدلال اذ علی تقدير تعدده
يكون بطلان الحصر اظهر ويحصل احتمال آخر وهو ان يكون الشیء معدوما بعدم آخر فيقال فی المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنی آخر
فيزيد اختلال الحصر واعتذر عنه الشارح فی حواشی شرح التجريد القديم بان طرفی الحصر علی تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود العدم المطلق والوجود
الخاص فيبطل الحصر العقلی بينهما لاحتمال وجود آخر ای لاحتمال كون زيد مثلا موجودا بوجود آخر سوی الوجود الذی قصد الحصر بينه وبين العدم
وعلی تقدير تعددهما احد طرفی الحصر الوجود الخاص والطرف الآخر العدم بمعنی سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلی بينهما اذ لا يتصور الخلو عن النقيض

وسلبه لاستحالة ارتفاع النقيضين حاشية ثم انا نجزم بالحصر بين الوجود والعدم في قولنا الشيء اما موجود او معدوم من غير ان نتصور العدم بهذا
المعنى اي بمعنى سلب الوجود الخاص فلا ان قولنا زيد اما موجود او معدوم نجزم بالحصر فيه من غير ان نتصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص فاعتبار
العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر فلا يكون الحصر عقليا الا ترى ان من قال ان معنى العدم غير مضاف الى الوجود مطلقا يحكم به اي بالحصر بين الوجود
والعدم مع ان العدم عنده غير مضاف الى الوجود فعلم ان الجزم بالحصر بين الوجود والعدم لا يتوقف على تصور العدم بهذا المعنى ويرد عليه
ان غرض الشارح انه على تقدير ان يكون العدم متعددا كل عدم رفع لما يقابله من الوجود والحصر بين الشيء ورفعه عقلي ليس بينهما واسطة اصلا
وبهذه المقدمة ثبت واسطة وقوله انا نجزم آه ان اراد به انا نجزم بالحصر وان لم نتصور العدم من حيث انه رفع للوجود فهو باطل اذ الجزم بالحصر
لا يمكن الا اذا تصور الشيء ورفعه بما هو كذلك وان اراد به انا نجزم بالحصر وان لم نتصور العدم بهذا المعنى على سبيل التفصيل بل يكفي تصوره الاجمالي
فعلى تقدير تسليمه يتم كلام الشارح ايضا فانه ايضا رفع للوجود الخاص اذ الاجمال ليس الا التفصيل المعتبر في حقيقته فالموجودية بالوجود الخاص الآخر
لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعا له وكذا المعدومية بعدم آخر لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافي الموجودية بالوجود
الخاص الذي ليس مرفوعه فان قيل اذا تصور العدم اجمالا لم يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص فيجوز خلو شيء عن الوجود الخاص وهذا العدم الخاص
فيقال على تقدير اشتراك الوجود والعدم ايضا يبطل الحصر اذ لم يعلم عند تصوره اجمالا انه مضاف الى الوجود فان قلت انه من المعلوم انه لا يضاف
الا الى الوجود ويقال فقد حصل الجزم بالحصر بواسطة هذه المقدمة فلا يكون عقليا والحق ان الجزم بالحصر ليس بواسطة العلم بان هذا رفع ذلك
الرفع والمرفوع منه [illegible] بمجرد تصورهما انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي كذا افاد بعض الاكابر رحمه الله قوله فيه اي في
حصول الجزم بالحصر من غير ان نتصور العدم بسلب هذا الوجود ان للوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية غير معتبر فيها الاضافة
ويعبر عنه بالفارسية نيستی وتفصيلية يعتبر فيها الاضافة الى الوجود ومناط هذا الحكم اي مناط الجزم بالحصر بين الوجود والعدم ليس الا الصورة
الاولى دون الثانية فعلى ما ذكره الشارح لا يكون الحصر عقليا لانه جعل مناط الجزم بالحصر الصورة الثانية فلم يكن الحصر بينهما على تقدير كونهما متعددين
عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اي بالمعنى التفصيلي خارج عن تصور طرفي الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه في قولنا الشيء اما انسان او
ليس بانسان خارج عن تصور طرفي الحصر في الانسان واللاانسان قد عرفت آنفا ان العدم سواء اخذ مجملا او مفصلا رفع للوجود قطعا والحصر بين
النقيضين ضروري مع ان السلب ان كان متعددا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال يعني لو كان السلب
متعددا في نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الوجود يعود الاشكال عدم بقاء الحصر العقلي في قولنا الشيء اما موجود او معدوم كما كان عند اخذ وحدة
العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستدركا لاحتمال ان يكون الشيء موجودا بوجود آخر ومسلوبا بسلب آخر غير السلب الذي قصد الحصر بينه وبين
الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده اي الى وجود هذا الشيء ورافعا له من غير ان يدخل الاضافة فيه فلا حاجة الى اعتبار وحدة العدم وفيه
نظر اذ على تقدير تعدد مفهوم العدم يجوز ان لا يكون كل عدم صالحا الا للاضافة الى وجود خاص رافع له فيكون نقيضا له دون غيره من الاعدام
فلا يبطل الحصر العقلي وان كان العدم واحدا في نفسه متعددا بحسب الاضافة الى الوجود يلزم خلاف المفروض اذ المفروض تعدده وذلك
التعدد اي التعدد بحسب الاضافة لا ينافي وحدته في نفسه فيكون العدم واحدا مع فرض تعدده لا يقال نعم من العدم على تقدير تعدده

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص وهو مقابله فيكون الحصر عقليا اذ ما ينبئ
انفا عن الشئ ونقيضه لانا نقول الحصر العقلي عبارة عما يجزم العقل فيه بمجرد تصور الطرفين لا بالنظر الى شئ آخر بحيث يجزم بالحصر نظرا الى ...
وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا الحصر عقليا وفيه ما افاده بعض الاكابر من ان مقصود المعترض ان العدم الخاص مقابل للوجود الخاص نقيض
له والحصر بين الشئ ونقيضه ضروري بل اولى بداهة ان التناقض واسطة في اثبات الحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا الحصر الا الوجود الخاص والعدم
الخاص والحصر بينهما ثابت بلا ريب فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك وايضا لو تم ما ذكره لم يبق الحصر بين الايجاب والسلب الذي هو تنقيض
عقليا واعترض عليه اي على الشارح شارح التجريد الجديد بانه لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الوجودات اعلم انه قال شارح التجريد معترضا على الشارح
ان الحصر العقلي هو ما بمجرد النظر اليه يجزم بالانحصار وههنا كجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه
فاذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار
في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم العقل بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما
معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا هذا كلامه فقد حمل العدم على ما ينافي جميع الوجودات وذلك لانه
ادعى ان زيدا معدوم بعدمه الخاص ليس في معنى ليس موجودا بوجوده الخاص واستدل عليه بانه ان وجد بوجود آخر او عدم بعدم آخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص وذلك لان العدم مفهوم لا يجتمع مع الوجود اصلا فلو وجد زيد بوجود
آخر لم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص فالوجود بوجود آخر ليس منافيا لسلب وجود معين
بل انما ينافي سلب جميع الوجودات ولذا لو قال احد زيد معدوم ثم يقول موجود بوجود آخر نسبه العقلاء الى التناقض وذلك لفهمهم من العدم
معنى ينافي جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا في جميع الماهيات المعدومة او متعددا بحسب تعددها لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص
حاصرا لاحتمال ان يكون موجودا بوجود آخر سوى هذا الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت خبير بان معنى العدم سلب الوجود وهو
المتبادر منه والمتعارف عند الجمهور فيكون معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص فيكون العدم
الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ينافي الوجود الآخر كما قال الشارح بل انما ينافي هذا الوجود وما ذكره شارح التجريد من معنى العدم ... ما ينافي
جميع الوجودات مبني على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما ينافي جميع الوجودات فاخذ العدم في الدليل
بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور اذ معناه عند الجمهور العدم المضاف الى الوجود ... وقد اخذ ... في الدليل مفهوم
غير مضاف وادعى ان هذا المعنى بنفس ذاته مناف للوجودات باسرها وهو في حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان العدم عبارة عما ينافي جميع
الوجودات وبه يختلف التقرير ويصير تقريرا آخر الحاصل ان المتبادر من العدم سلب الوجود فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو
لا ينافي الوجود الآخر وان اخذ العدم بمعنى آخر غير السلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلام شارح التجريد فهو ليس معناه عند الجمهور ولا يتبادر
من لفظ العدم وتنافيه لجميع الوجودات انما هو باخذه مضافا الى الوجود المطلق فاخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند

الجمهور في حكم اخذ مقدمة اخرى وبه يختلف تقرير الدليل فلا يرد الاعتراض على ما اعترض عليه وحعل قوله فاخذ العدم آه توجيها لما قال المحقق الدواني
في الحاشية القديمة ان ما ذكر الشارح ليس اختصار الدليل بل ترك المقدمة اعني وحدة العدم واستعمال المقدمة اخرى مكانها كما يظهر من
التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات فلا استدراك في اصل الدليل اذ يرد عليه ان تفسير اللفظ وبيان
المراد منه ليس اخذ مقدمة اخرى حتى يكون بمقابلة وحدة العدم في التقرير الآخر ومحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي
ليس هو معناه عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمة اخرى لكنه في حكم اخذ مقدمة اخرى اذ به يختلف تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل
على اشتراك الوجود والعدم معا بان الوجود مقابل للعدم تقابل الايجاب والسلب اذ الحصر العقلي لا يتاتى الا به ولو كان احد المتقابلين
متعددا دون الآخر لم يحصل الترديد الحاصر بينهما فلم يبق الحصر عقليا فلا بد وان يوخذ كل من المتقابلين واحدا وفيه ان هذا ايضا انما يتم اذا اخذ
وحدة العدم ثم اجري الدليل في وحدة الوجود او اخذ وحدة الوجود ثم اجري في وحدة العدم اذ على تقدير تعددهما يختل الحصر كما علمت فتامل
ويمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والتناقض مفهوم واحد لازم للمتناقضين فلهذا المتناقض اي
فلهذا كل واحد من المتناقضين اعني الوجود والعدم يكون واحدا لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم وفيه ان كون مفهوم التناقض واحدا شخصيا
في حيز المنع لجواز ان يكون للعدم مع وجود مناقضة ومع وجود آخر مناقضة اخرى وكونه واحدا نوعيا وان كان مسلما لكنه لا يوجب كون المناقض
واحدا لجواز ان يكون المناقض اشياء متعددة وتحقق حـ بته من التناقض بينه وبين واحد من مناقضه وحصة اخرى بينه وبين مناقض آخر
وربما يقرر الدليل بان كلا من الوجود والعدم مناقض للآخر ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين اعلم ان ما اثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلا بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد وهو مناقض للوجود ووحدة احد
المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر فيكون الوجود ايضا معنى واحدا وان اثبت به وحدة العدم فلا بد من اخذ وحدة الوجود فيقال مفهوم
الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين فيكون
العدم ايضا معنى واحدا واستدل على وجوب كون التناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحدا بل يكون متعددا مع وحدة الآخر لبطل الحصر
العقلي بينهما يعني لو كان احد المتناقضين واحدا والآخر متعددا لبطل الحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ارتفاع الشيء مع واحد من نقيضه مع بقاء
النقيض الآخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقاء النقيض الاول وههنا شك مشهور هو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء
نقيض له فيكون الوجود ايضا نقيضا له فان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه
فقد تحقق له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين الاول لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الاول والجواب ما قال
المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه
في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب
الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو
في قوة الموجبة وقد انكر الصدر المعاصر للمحقق الدواني كون المرفوع نقيضا للرفع بناء على ان ار نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بشيء لانهم قد اجمعوا على

ان اقتضا تقتضى يكون من الجانبين فتامل **قوله** قلنا آه محصل الاعتراض انه انما يبطل الحصر العقلى لو اريد بقولنا موجود موجود بوجود خاص من الوجودات
المتعددة واما اذا اريد به ما يصدق عليه الوجود فلا اذ ح يصير المعنى ان الموجود باحدى الوجودات او ليس موجودا اصلا فلا ريب فى كونه حصرا
عقليا وحاصل الجواب انه ح يكون الحصر بملاحظة لفظ الوجود ووضعه فلا يكون حصرا عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه
وذلك لان مآل هذا الحصر ان الشئ اما ان يكون موجودا باحدى المعانى التى وضع لفظ الوجود بازائها اولا وذلك ظاهر اذ يجوز ان يفرض لفظ الوجود
موضوعا لاقل من تلك المعانى او لاكثر منها فيلزم تغير حال الشئ فى كونه موجودا او معدوما بمجرد تغير الاوضاع وهذا ايضا وارد عليه اولا بانه يجوز
ان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعانى المختلفة من غير ملاحظة اطلاق لفظ الوجود عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع ولو على البدلية وهذا
غير مناف للاشتراك اللفظى وثانيا بانه لم يلاحظ فى هذا الحصر اللفظ ولا الوضع فلا معنى لقول الشارح ح كان الحصر بملاحظة اللفظ ووضعه واجاب
عنها المحشى بقوله وجود وما يحتمل معنيين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثانى ما يطلق عليه لفظ الوجود والمعنى الاول يستلزم الاشتراك المعنوى
ضرورة ان فردا ما يصدق على جميع افراده على سبيل البدلية فيكون له طبيعة كلية يصدق عليها على وجه الاجتماع ايضا كما حققه من قبل فيكون
الوجود مشتركا معنويا بين الوجودات على سبيل الاجتماع فاندفع الايراد الاول اذ قد ثبت الاشتراك المعنوى والمعنى الثانى يوجب ملاحظة اللفظ
ووضعه فاندفع الايراد الثانى ولما كان الاول يستلزم المدعى يعنى الاشتراك المعنوى حمله اى حمل الشارح الوجود الواقع فى كلام المورد على المعنى
الثانى وهو ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب بحسبه اذ لا حاجة الى الجواب بحسب المعنى الاول كما لا يخفى **قوله** اذ نعلم آه لما اثبت الشارح اشتراك
الوجود بين الموجودين اشتراكا معنويا اراد المحشى ان يثبت اشتراك العدم بين المعدومين فقال ونعلم بالضرورة ايضا ان جميع المعدوم
والمعدوم من الشركة فى السلب فى الاعيان ليس بين الموجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك معنوى كما ان الوجود مشترك معنوى **قوله**
فلم يتميز الواجب عن الممكن آه اى يصدق الواجب والممكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمة الموجود اليهما قسمة عقلية لان القسمة
العقلية عبارة عما يكون الانفصال فيها بين الاقسام حقيقيا فتكون الاقسام فيها متباينة غير مجتمعة فى شئ واحد فان قيل كون الشئ الواحد
موجودا بوجودين باطل قطعا فبطلان القسمة العقلية على هذا الاحتمال الباطل غير شنيع يقال كون الشئ موجودا بوجودين وان كان ممتنعا لكن
توقف القسمة عليه ينافى كونها عقلية ضرورة ان بطلان كون الشئ موجودا بوجودين مقدمة اجنبية لا دخل لها فى الحصر العقلى وابتناء الحصر العقلى
على المقدمة الاجنبية ينافى كون القسمة عقلية وبه يسقط الجواب فان الجواب مبنى على بطلان كون الشئ موجودا بوجودين وظاهر ان هذه مقدمة
اجنبية لا دخل لها فى القسمة العقلية وابتناء القسمة على المقدمة الاجنبية ينافى كونها عقلية قال بعض الاكابر رحمه ان كون القسمة عقلية بحيث
لا يجوز احتمال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احتمالا باطلا غير ظاهر كيف وجوازنا احتمال ضرورى الطرفين باق وان كان مضمحلا بادنى التفات
فلا بد من ان يراد بكونها عقلية كونها بديهية عند العقل وهذا لا ينافى قيام احتمال باطل عند العقل ضرورة **قوله** وهذا السخافة آه اعترض عليه
بان الظاهر ان علة السخافة هى ان الحق عدم الاشتراك اللفظى وح يكون مذهب من يقول بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع سخيفا عنده لا الفرق
بين الواجب والممكن فى ذلك فلعله تحكما حتى يكون سببا للسخافة واجاب عنه المحشى بقوله لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه
ببعض الموجودات اى الممكنات سخيف فى نفسه لكونه تخصيصا بلا مخصص اذ اثبات المعنى العام للوجود ثم الحكم بكونه عاما فى الممكنات دون

الواجب تحكم فالتفرقة بين الواجب والممكن بان الوجود مشترك معنوي بين الممكنات ومشترك لفظي بينها وبين الواجب سخيف جدا وسخف من نفي هذا المعنى
بالكلية كما ذهب اليه من يقول بالاشتراك اللفظي بين الجميع قال بعض ناظري كلام المحشي ان الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب تعالى عين ذاته ووجود
الممكنات زائد على ذواتها ومشترك بينها فالوجود الواجبي والوجود الامكاني متباينان غير متشاركين الا في اللفظ فالمذهب الذي نقل عن الكشي
بعينه مذهب الحكماء مع انهم ينكرون الاشتراك اللفظي ويثبتون اشتراكه بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكر في الشرح في اول المقصد
فالاعتماد على مذهب الحكماء ونسبة السخافة الى مذهب الكشي كما وقع في المتن والشرح في غير موضع ثم اجاب عنه بان المفهوم من الوجود معنى انتزاعي
مما يعبر عنه بالفارسية بهستي وهو مشترك بين الموجودات كلها ومعنى كونه عينا في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق حمل ذلك المعنى
الانتزاعي من غير اعتبار حيثية زائدة كما يقال التقدم والتاخر عين الزمان بمعنى ان مصداق حملها نفس ذات الزمان وهو حاصل في الواجب
تعالى بالنسبة الى الوجود المصدري وذلك المعنى الانتزاعي زائد في الممكن بمعنى ان مصداق حمله لا يكون نفس الذات بل من حيث الاستناد
الى الجاعل فالحكماء يقولون باشتراك ذلك المعنى الانتزاعي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع القول بانه عين في الواجب
وزائد في الممكن بالمعنى الذي ذكر وانت تعلم ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه فالاول
لا ريب في اشتراكه بين الواجب والممكن بمعنى ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي منتزع عن جميع المهيات واجبة كانت او ممكنة على السواء
واما المعنى الثاني فهو في الواجب نفس ذاته وفي الممكن امر زائد على ذاته على ما هو المشهور اذ الممكن عندهم لا يكون مصداقا للوجود المصدري ومنشأ
لانتزاعه بلا قيام امر بذاته وليس الكلام ههنا في الوجود المصدري بل في مصداقه ومنشأ انتزاعه ولا ريب ان وجود الواجب بهذا المعنى مخالف
لوجود الممكن عندهم ومن ثمه تراهم يقولون للوجود حقيقتان احدهما عين الواجب سبحانه والثانية امر مشترك بين الممكنات زائد عليها وهذا هو حاصل
الكشي فلا وجه للايراد عليه والاعتماد على مذهب الحكماء كما وقع من الشارح **قوله** فانحصرت آه الاحتمالات العقلية ههنا بالنظر الى كون الوجود
نفس المهية في الواجب والممكن جميعا وجزءا لها وكونه زائدا فيها وكونه نفس المهية في الواجب وجزءها في الممكن او بالعكس وكونه عين المهية في
الواجب وزائدا عليها في الممكن او بالعكس تسعة والمذاهب المعتدة بها ثلاثة الاول كونه عين المهية في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ
الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو مذهب المتكلمين والثالث كونه عينا في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختاره الحكماء
المشاؤن والتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدري وهو مفهوم بديهي يتصوره كل احد يعبر عنه بالفارسية بهستي
وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عينا لشيء من الموجودات سوى نفسه ولكونه معنى اعتباريا لا تحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون
ذلك المعنى مصداقا لموجودية الاشياء ومصححا لانتزاع الموجودية عنها وقد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الانتزاعي ومنشأ انتزاعه وهو متحقق
في نفس الامر بلا فرض فارض واعتبار معتبر والا لكان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر وهذا سفسطة فاما ان يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم
ومصداق حمله نفس المهية التي ينتزع هو منها بلا زيادة امر عليها في الواقع وبلا عروض حيثية لها في نفس الامر او يكون مصداق حمله ومنشأ
انتزاعه امرا زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر سواء كان منضما الى المهية او منتزعا عنها والثاني باطل قطعا اما اولا فلان ذلك الامر الزائد
اما ان يتحقق في مرتبة نفس المهية فيكون عين المهية او ذاتيا من ذاتياتها فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا زائدا عليها في الواقع او لا يتحقق

في مرتبة نفس الماهية فيكون عارضا لها بعد تلك المرتبة ولو لاحقية بالذات فان العارض اى عارض كان لا بد ان يتاخر عن تقرر مرتبة
المعروض فالماهية في تلك المرتبة المتقدمة على عروض هذا العارض اما ذات او ليست شيئا اصلا على الثاني لا يكون مصداقا لحمل نفسها وذاتياتها
عليها ايضا وعلى الاول يلزم كونها مصداقا للوجود قبل عروضه لكونها مصداقا للكون فلا يكون ذلك الامر الزائد هو المصداق المطابق للوجود
لا يقال يجوز ان يكون ذلك الامر منفصلا عن الماهية لانا نقول على هذا التقدير اما ان يكون منشأ انتزاع الوجود عن الماهية علاقة وارتباط
بينها وبين ذلك المنفصل اولا على الثاني لا يعقل انتزاع الوجود عن الحقيقة بل انما ينتزع الوجود عن ذلك المنفصل فلا يكون الماهية موجودة وننقل
الكلام في منشأ انتزاع الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول يتعين القول بان منشأ انتزاع الوجود ذوات الحقائق وانفسها بلا زيادة
امر عليها اصلا واما ثانيا فلان الوجود لو كان عارضا للماهية في الواقع كان له قيام بالماهية اما انضماما او انتزاعا فيكون الوجود عرضا والماهية
موضوعا له فيلزم تقدم الماهية عليه بالوجود ضرورة تقدم الموضوع على اعراضه فتكون الماهية موجودة قبل عروض الوجود لها اذ الموضوع
لا بد وان يكون شيئا متحصلا قائما بالفعل قبل ان يقوم به العرض الذي هو بالقياس اليه موضوع كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
ولا سبيل الى نفي عرضيته مع القول بكونه قائما بالماهية اذ على هذا التقدير يكون حالا فيها ناعتا لها في نفس الامر فلا اقل من ان يكون حاله
بالقياس اليها حال الاعراض الانتزاعية بالقياس الى موضوعاتها واما ثالثا فلانه على تقدير عروضه للماهية اما ان يكون عروضه لها انضماما
وهو بديهي الاستحالة او انتزاعا فيلزم كونه موجودا بوجود الماهية وهذا عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل واما رابعا فلان الوجود لو كان قائما
بالماهية يكون تشخصه مستفادا من تشخص محله ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فيكون المحل متشخصا قبل وجوده مع ان الوجود والتشخص
متساوقان لا يقال قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي كما صرح به المحقق الطوسي لانا نقول لا يخلو اما ان يراد بالماهية من حيث هي هي
نفس الماهية بلا امر زائد حتى في تلك المرتبة لا بد وان تكون ذاتا والا فلا معنى لقيام الوجود بها فتكون مصداقا للوجود ايضا كما عرفت واما
ان يراد بها الماهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن بان يكون تلك الحيثية قيدا لعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون
ظرف قيام الوجود بها هو اللحاظ الذهني ففيه ان موجودية الماهية ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية ذهنية او مشروطة بحيثية ذهنية
ولا منوطة بلحاظ الذهن ضرورة ان موجودية الماهيات ليست بلحاظ لاحظ اذ الكلام في مرتبة الحكاية الذهنية بل في اتصاف الماهية
بالوجود في نفس الامر وايضا معنى الوجود الذي يتصف به الذهن الماهية في مرتبة الحكاية قائم بالذهن لا بالماهية وبهذا ظهر ان ما زعم اكثر
المتاخرين ان معنى قولهم الوجود زائد على الماهية انه زائد عليها في الذهن لا في الاعيان ليس له معنى محصل وثبت ان ما هو منشأ انتزاع
الوجود المصدري ومصداقه ليس عارضا للماهية في نفس الامر قائما بها في الواقع انضماما او انتزاعا اذ ليس للماهية مرتبة في نفس الامر
تكون فيها عارية عن كونها مصداقا للوجود ولا بد للعروض في نفس الامر ان يكون لذات المعروض مرتبة لا يكون فيها مصداقا لحمل
العارض وصحة انتزاع الوجود عن الماهية لا يستلزم كونه من عوارض الماهية بل لا بد في كون المنتزع من عوارض المنتزع عنه ان لا يكون المنتزع
حكاية عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود حكاية نفس الذات والمحكي عنه له هي نفس الذات بلا زيادة امر عليها فحاله بالقياس الى الذات
حال الذاتي بالقياس اليها بلا تفاوت اصلا ثم ما قال صاحب الافق المبين ان ذات الموضوع في حمل الذاتيات يستقل بمصداقية الحمل

مع عزل النظر عن اية حيثية كانت فهذا حمل الوجود ومصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة فيها فاذا تقرر
بظهر بوجه او به ان يصح حمل الوجود قطعاً ورجا القيود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهية عليها فيتعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل
لا ان ترتب الآثار مصداق الحمل ايضا فقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة ليس لشئ اما اولا فلانه ان اراد بكون الذات الموضوع في حمل الذاتيات
مستقلة بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غير ان ذاته سواء كانت مجعولة متقررة ام لا مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات عليها فلا يخفى
بطلانه فان الذات الممكنة قبل الجعل والتقرر لا شئ محض لا يمكن ان يصدق عليها حمل ايجابي اصلا وان اراد به ان ذاته بعد المجعولية والتقرر مستقلة
بمصداقية حمل الذاتيات عليها من دون زيادة امر فمسلم لكن الذات حين تقررها وجعلها مستقلة بمصداقية حمل الوجود عليها ايضا بلا زيادة امر عليها واما
ثانيا فلان قوله واما حمل الوجود الخ ان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متقررة ومجعولة او لم تكن فمسلم
لكن لا يمكن ان يكون مصداق حمل الذاتيات ايضا نفس الذات سواء كانت مجعولة او لم تكن وان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود ليس
نفس ذات الموضوع المتقررة فهو باطل ضرورة ان حمل الوجود لا ينفك عن الذات المتقررة من حيث هي واما ثالثا فلان قوله بل باعتبار جاعلية
العلة لها ان اراد به ان جاعلية العلة معتبرة في مصداق الوجود بان تكون حيثية تقييدية في مصداقه فلا يخفى بطلانه لان تلك الحيثية متاخرة
عن مصداق الوجود قطعاً وان اراد به ان جاعلية العلة حيثية تعليلية لمصداقه فان عنى به انها علة لمصداقية مصداقه في نفس الامر فذلك باطل
ايضا اذ مصداقه نفس الذات المتقررة ومصداقيتها ليس امرا زائدا عليها حتى يكون لها علة وراء علة نفس الذات وان اراد به ان اعتبار جاعلية
العلة لها حيثية تعليلية لمصداقية مصداقه في لحاظ العقل فهذا ايضا باطل اذ كثيرا ما ينتزع الوجود عن المهيات ويصدق بحمله عليها من دون ملاحظة
تلك الحيثية مع انه لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات لتحقق هذه الحيثية في مصداق الذاتيات ايضا فالحق ان مصداق الوجود
المصدري ومنشأ انتزاعه نفس المهية سواء كانت المهية واجبة او ممكنة والفرق ان الحقيقة الواجبة غير مجعولة والحقيقة الممكنة مجعولة لا ما يتوهم ان
مصداق الوجود في المهية الممكنة حيثية استنادها الى الجاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذ هذه الحيثية متاخرة عن مصداق الوجود ولو اصطلح على ان
لا يطلق على ما يكون مصداق الوجود فيه نفس الذات بالجعل ان مصداقه عينها ويطلق على ما يكون مصداقه نفس الذات بنفسها انه عينها فلا
مشاحة فيه لكنه لا يجدي نفعا مع انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من الممكنات عين ذاته كما لا يخفى وليس المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الموجود
حملا اوليا وانتفاء هذا الحمل كما هو المشهور في اصطلاح المنطق من ان ما يكون محمولا على الشئ حملا اوليا يكون عينه وما لا يكون محمولا عليه بذلك الحمل
يكون زائدا عليه ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود المصدري عين الحقيقة الواجبة او الممكنة سوى نفسه فكيف يتصور النزاع في ان الوجود
عين في المهيات كلها او عين في الواجب وزائد في الممكن اذ الوجود بالمعنى المصدري لا يمكن ان يكون عينا لحقيقة من الحقائق بالحمل الاولي بل المراد
منهما اي من العينية والزيادة ههنا حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض فما يكون محمولا على الشئ حملا بالذات يكون عينا له وما يكون محمولا عليه حملا بالعرض
يكون زائدا عليه ومغايرا له وبالجملة معنى عينية الوجود لشئ غيره ليس هو ان الوجود المصدري عينه لانه معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون عينا لشئ
من الحقائق بل معنى عينية الوجود لشئ ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس ذات الشئ بلا انضمام امر وزيادة حيثية ومعنى كونه زائدا
عليه ان مصداقه ليس نفس ذاته بل شئ منضم اليها او حيثية عنها واعلم ان مصداق الحمل عبارة عما يكون الموضوع بحسبه وبه في الخارج او الذهن

بحيث يصح عنه الحكاية فان كان نفس ذات الموضوع بلا انضمام امر واعتبار حيثية مصداق الحمل فالحمل الحاكي عنه حمل بالذات كما قال الحمل بالذات ان يكون
مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي بلا عروض حيثية زائدة اصلا كما في حمل الذات والذاتيات والوجود على ما حققناه او مصداق الوجود
نفس الذات المتقررة لا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا كما ان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق الحمل بل يكون المصداق اعتبار امر آخر معها
يكون الحمل الحاكي عنه حملا بالعرض كما قال والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة
معها سواء كانت انضمامية او انتزاعية كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا ولا يدري وجه اخذه بعض الاكابر في قسم هذا انما يأتي على راي من جعل
الوجود الحقيقي امرا منتزعا واما على راي من جعله امرا منضما او مباينا فلا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف
العينية الانضمامية فيكون حمل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل حمل الاوصاف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصوفاتها واما
ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقايسته بينهما كما في حمل الاضافيات مثل الفوق والتحت وغيرهما فان مصداق
حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبتها له كما في حمل العدميات
كعدم البصر فان مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر زائد عليه بانه غير مصاحب له فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع
من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة عليها كحيثية استناده الى الجاعل وحيثية صدور الاثر عنها اعلم ان المصداق قد يطلق ويراد
به مطابق ما صدق المعنى المحكي عنه وقد يطلق ويراد به علة مطابق الحمل يعني علة المحكي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به علة صدق الحكاية في الملاحظة
فمصداق حمل الوجود بالمعنى الاول نفس الماهية بلا امر زائد عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يوخذ حيثية الاستناد
او الصدور معتبرة في مصداق الوجود بهذا المعنى لان هذه الحيثية ان كانت تقييدية كانت متاخرة عن مصداق الوجود ولان كل حيثية انضمامية
او انتزاعية يوجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وان كانت تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فيكون
مصداق الوجود نفس الماهية فيكون الوجود عين الماهية على تقدير اخذ هذه الحيثية تعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون لمصداقه علة في الواقع
يقال ح لا يبقى النزاع في عينية الوجود وزيادته اذ بهذا المعنى لا يمكن التفوه به في الممكن اصلا كما لا يخفى واما مصداق حمله بالمعنى الثاني فهو علة مصداق
الوجود والذي هو نفس الذات المتقررة وتلك العلة هي نفس ذات الفاعل المستقل بالتاثير لا حيثية اخرى فانها بالضرورة متاخرة عن نفس الماهية
ومصداق الحمل بالمعنى الثالث قد يكون حيثية الاستناد والصدور وقد يكون مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها وقد يكون صدق هذا الحمل ضروريا
غير معلل بالمصداق بهذا المعنى وبالجملة لا معنى لكون حيثية الاستناد او الصدور ماخوذة في مصداق الوجود بالمعنى المراد هنا فتامل ويقرب من
ذلك اي مما ذكر من ان النزاع في الوجود المصدري في ان مصداقه نفس الحقيقة او امر زائد عليها ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى ما به الانية
الذي هو مصداق الوجود المصدري في انه عين له بالحمل الاولي او غيره بالحمل العرضي لان مآل القولين واحد وتحقيقنا هذا يغني عما حققنا من المراد
من عينية الوجود وزيادته الحمل بالذات وبالعرض نظيرا لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفي عينيته يعني انه لا يلزم من اشتراك الوجود اشتراكا
معنويا ان لا يكون عينا لان العينية بمعنى الحمل بالذات بان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع لا ينافي الاشتراك المعنوي اذ يجوز ان يكون
الامور الكثيرة منشأ لانتزاع امر واحد مشترك بينها واما العينية بحسب الحمل الاولي فهي منافية للاشتراك المعنوي اذ لا يمكن ان يكون معنى واحد محمولا

على الكثير بالحمل الاولى ولا يلزم من اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها اى اثبات العينية اذ يجوز ان يكون كل من المعانى المختلفة خارجا محمولا عليه بالعرض كما وقع من المص قبل هذا البحث فى آخر المقصد الثانى من ان القائلين بالاشتراك اللفظى هم القائلون بالعينية محل نظر فالاشتراك المعنوى لا ينافى العينية فلا وجه لتخصيص العينية على القول بالاشتراك اللفظى وكذا ما وقع عن المحقق الطوسى فى التجريد من تفريع نفى العينية على اثبات الاشتراك المعنوى محل نظر فالاشتراك اللفظى لا يوجب العينية كما ان الاشتراك المعنوى لا ينافيها فلا وجه لتفريع نفى العينية على الاشتراك المعنوى والتحقيق ان اشتراك الوجود المصدرى بحسب المعنى لا ينافى العينية بمعنى ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض واما اشتراك الوجود الذى هو مصداقه ومنشأ انتزاعه بحسب المعنى فمنافٍ فى العينية قطعا والظاهر من كلام المص ان الكلام فيه فاتقن ذلك وانتظر تفصيله قال فى الحاشية والعجب من المص انه قال فى بحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس فى الخارج هويتان متمايزتان احدهما المهية والاخرى الوجود بل ليس فى الخارج الا المهية من دون ان يكون هناك امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع عن زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له فمصداق هذا الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقال ههنا القائلون بالاشتراك اللفظى هم القائلون بالعينية فكانه ما قال ههنا هو فى اول النظر وما قال هناك بعد تدقيقه انتهى قال بعض الفضلاء فى تدقيقه نظر لان عدم التغاير فى الهوية لا يوجب العينية بالحمل الاولى ولا بالحمل بالذات اذ على تقدير اعتبار الحيثية التعليلية فى مصداق حمل الوجود على الممكن يكون زائدا عليه مع عدم التغاير بينه وبين المهية فى الهوية ولو اريد بالعينية مجرد عدم التغاير فى الهوية مع انه اصطلاح جديد لم ينقل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحيثية التى هى مصداق لحملها تعليلية وانت تعلم ان عدم التغاير فى الهوية يوجب العينية بمعنى الحمل بالذات اذ ح يكون مصداق الوجود نفس المهية بلا زيادة امر وعروض عارض واما الحيثية التعليلية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حمل الوجود كما عرفت فلم يكن مصداق حمل الوجود ح الا نفس المهية التى هى مصداق حمل نفسها وذاتياتها وكون الوجود فى الممكن مجعولا لا يستلزم كون الوجود زائدا عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات ايضا مجعول فى الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحيثية التعليلية زيادة الوجود عليها فهذا المعنى من العينية ليس مشتركا بين جميع الانتزاعيات بل فى الانتزاعيات المنتزعة عن نفس الذات فتامل بدقة النظر **قوله** والثانى آه اعلم ان حاصل الدليل المقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائدا على المهية وعارضا لها لكانت المهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية والعوارض العارضة لها معدومة اذ لا تتصور الواسطة بين كونها موجودة ومعدومة فيلزم من انضمام الوجود اليها اتصاف المهية المعدومة بالوجود فيلزم ان تكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لانه اجتماع النقيضين ومحصل الحل ان المهية من حيث هى هى ليست موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عينا لها ولا جزءا منها لان الوجود والعدم من العوارض والعارض لا يمكن ان يكون عينا او جزءا والوجود انما ينضم الى المهية من حيث هى هى ولما لم تكن المهية من حيث هى هى موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم من انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين ولما كان ههنا توهم ان يقال انه يلزم على هذا ارتفاع النقيضين فى مرتبة المهية لعدم تحقق الوجود والعدم كليهما فى تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه المحشى بقوله حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين فى المرتبة يعنى ان ارتفاع النقيضين

المستحيل عبارة عن ارتفاعهما فى نفس الامر واللازم هٰهنا ارتفاعهما فى المرتبة فان ذلك اى ارتفاع النقيضين فى المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة
عن النقيضين فسلب الوجود والعدم فى مرتبة الذات والثانى يرجع الى سلب الذات والذاتى عنهما اى عن النقيضين وهو ليس بمستحيل فان
نفى الجزئية والعينية عن احد النقيضين كالوجود مثلا لا يستلزم اثباتهما للنقيض الآخر كالعدم حتى يلزم اجتماع النقيضين عند ثبوت الوجود
لها وكذا سلبهما عن العدم لا يوجب اثباتهما للوجود حتى يلزم اجتماع النقيضين عند عدم المهية فسلبهما عن النقيضين ليس بمحال لانه لا يوجب
اجتماعهما ولا ارتفاعهما فى نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المهية معناه ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم بالنسبة
الى المهية ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة المعروض فمعنى قوله المهية من حيث هى هى
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المهية من حيث هى هى ليست بموجودة فى نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بل معناه
ان مرتبة المهية مسلوبة عن عينية الوجود والعدم وجزئيتهما بمعنى انهما ليسا عينين للمهية ولا جزئين منها وهذا ليس بمحال لانه ليس ارتفاع
النقيضين حقيقة فاذا انضم اليها الوجود تصير موجودة واذا انضم اليها العدم تصير معدومة ولا يلزم هٰهنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما
فى نفس الامر ولا استحالة فى ان لا يكون مفهوم شئ من النقيضين عينا ولا جزءا لشئ كما ان مفهوم الانسان وسلبه ليس عينا للواجب سبحانه
ولا جزءا منه وفيه نظر دقيق وهو ان نقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا النفى المقيد يعنى ان نقيض الوجود فى المرتبة
انما هو سلب المقيد بمعنى ان الوجود المقيد بكونه فى المرتبة مسلوب فالوجود مقيد بكونه فى المرتبة والسلب مطلق وليس نقيضه السلب المقيد
فان النقيض عبارة عن الرفع لا عن الايجاب والسلب المقيد ايجاب عدولى فحاصل الاستدلال ان الوجود لو كان زائدا لكان مسلوبا
عن مرتبة الذات وكانت معدومة اى لا تكون موجودة فى مرتبة الذات فقولنا المهية من حيث هى هى ليست بموجودة تفصيل لقولنا
المهية من حيث هى معدومة فالصحيح القول بان المهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة بل تكون معدومة فعلى تقدير سلب العدم
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظر دقيق لان مقصود المص والشارح ان المهية فى مرتبة الذات ليست الا هى والعوارض مسلوبة عنها بمعنى
انها ليست عينا لها ولا جزءا منها فالمهية من حيث هى ليست موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عينا لها ولا جزءا منها
فالمقصود من ارتفاع النقيضين فى المرتبة هذا المعنى فقط دون ارتفاع النقيضين المستحيل وهو عدم صدقهما عليها اصلا فى مرتبة من
المراتب والحاصل ان الثابت فى مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتى لها وظاهر ان الوجود وكذا العدم ليس بذاتى للمهية فيصح سلب الوجود
والعدم وسائر العوارض عن المهية فمعنى قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المهية انهما ليسا جزئين من المهية ولا عينين لها وهذا
المعنى صحيح بلا مرية وليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة فما قال المحشى ان نقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا النفى
المقيد مع ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما تشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما فى ظرف يستلزم
اجتماعهما فى ذلك الظرف لا يضر بما هو مرادهم بارتفاع النقيضين فى المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين فى المرتبة يرجع الى
ارتفاع المرتبة عنهما يعنى ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى ان المرتبة مرتفعة عنهما بمعنى ان النقيضين ليس واحد منهما عين الذات
ولا جزءا منها ولا قباحة فيه مع كونه تبيينا لا اثباتا مصداق القضية ومرجعها وذلك لان مرجع القضية عبارة عن مفهومها ولا ريب

ان مضمون القضية يغاير مصداقها فان المصداق مقدم على القضية فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث يثبت له المحمول او يسلب
عنه والمضمون عبارة عن نسبة المحمول مضافا الى الموضوع وبها تغايران وارتفاع الماهية عن النقيضين مصداق القضية فلا يكون
مرجعها ولعل المراد بالمرجع المآل دون المضمون وهو اطلاق شائع فلا مناقشة الا في اللفظ ساقط بوجه آخر ايضا وهو ما بينه بقوله لان الكلام
في سلب الثابت لا في السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود الثابت في مرتبة الماهية لا في السلب العدولي فسلب النقيضين
كالوجود والعدم بمعنى سلبهما البسيط في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة نقيضه سلب
الوجود عنها سلبا بسيطا وهذا هو العدم ومعناه سلب المرتبة عن الوجود سلبا بسيطا فعلى تقدير سلب العدم ايضا عن المرتبة كان معناه سلب
سلب المرتبة عن الوجود واما اذا كان العدم بمعنى السلب الثابت فيكون مآل ارتفاعهما سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس معنى
العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن اللاوجود وهو اي سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلبها عنه ظاهر الفساد ضرورة
امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا وغير ذاتي وقد عرفت ان مرادهم بسلب العدم عن مرتبة الماهية سلب عينية العدم وجزئيته فكلامهم في العدم
الثابت لا في السلب البسيط فتامل فالصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال الماهية من حيث هي معدومة والوجود ينضم اليها من حيث
هي معدومة ولا يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين لان هذا الوجود عارض ونقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه
المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة الماهية فالعدم الذي في مرتبة الماهية ليس نقيضا للوجود حتى يلزم التناقض من انضمامه اليها وسيأتيك
تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى وهذا الكلام في غاية السخافة اما اولا فلانه مناف لما قال سابقا ان معنى قولنا الماهية من حيث
هي معدومة ليست بموجودة لان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد وهذا النفي صادق في مرتبة
الماهية فعلى تقدير انضمام الوجود اليها يلزم اجتماع النقيضين واما ثانيا فلان الكلام في الوجود العارض والعدم العارض لا في الوجود والعدم
في المرتبة وما قال بعض الاكابر قدس سره في توجيه كلام المحشي انه لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود
اصلا فلا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود فلا محصل له لانه ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم داخل فيها
فلا يخفى سخافته مع انه مناف لما قال سابقا ان الكلام في نفي المقيد لا النفي المقيد وان الماهية معدومة معناه ليست بموجودة وان كان
المراد من معدوميتها في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات فمع بطلانه يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما
ثالثا فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو نقيض الوجود في هذه المرتبة تحقق في مرتبة الماهية لعدم تحقق نقيضه اعني الوجود في تلك
المرتبة فلو لم يتحقق ذلك السلب ايضا في مرتبة الماهية لزم ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة وهو مستحيل في جميع المراتب كما صرح به **قوله**
وتخفيفه آه لخص التلخيص اختيار شق ثالث في انضمام الوجود الى الماهية وهو انضمامه الى الماهية وحدها يعني الى نفس الماهية من حيث هي لا
الى الماهية الموجودة ولا الى الماهية المعدومة حتى يلزم التناقض او وجود الماهية قبل وجودها والظاهر انه اي تخفيف الجواب بهذا النمط انما يلائم الرد
على التقرير المذكور في شرح التجريد وهو هكذا الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة
لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم ان يجتمع النقيضان

اذ يكون المهية ح موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية
الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فظاهر ان هذا التقرير لا يلائم ما ذكره المص في تقرير الدليل اذ ليس فيه الا الزام التناقض على تقدير
كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها وليس فيه الترديد بين الشقين حتى يجاب باختيار شق ثالث وغاية التوجيه ما افاده بعض الاكابر
قده ان الشارح لما منع اولا كون المهية معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان لقائل ان
يرجع ويقول نعم المهية ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمهية الموجودة او المعدومة فلخص الجواب على
وجه لا يبقى للمستدل طمع في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس المهية لان الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض المعقولات
الا في الذهن ولا بد من تقدم وجود المعروض على العارض فيلزم ان تكون المهية موجودة فيه قبل وجودها لانا نقول كونه من المعقولات
الثانية يستدعي كون الذهن ظرفا للعروض لا كون الوجود الذهني قيدا للمعروض او شرطا للعروض حتى يلزم وجود المهية قبل وجودها وكون
الذهن ظرفا للعروض انما يستدعي الاستلزام بين المثبت والمثبت له لا الفرعية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود
قائم بالمهية من حيث هي هي ليس له معنى محصل لانه ان كان المراد بالمهية نفس المهية بلا امر زائد فهي في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود
بها اما ان تكون ذاتا فتكون مصداقا للوجود ومصحح الانتزاعه فيلزم قيام الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصحح الانتزاعه
او ليست ذاتا فهي لا شيء محض فلا معنى لقيام الوجود بها اصلا والقول بان الوجود قائم بالمهية من حيث وجودها في الذهن مخصصة
لان المهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا للمعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام
الوجود بها هو اللحاظ الذهني الذي هو ظرف عروض هذه الحيثية لها انما توجد في خصوص لحاظ الذهن ولا يخفى ان الكلام ههنا ليس في مرتبة
الحكاية الذهنية بل في اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر وموجودية المهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية ذهنية
في لحاظ الذهن ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن ولا ريب ان معنى الوجود الذي يصف الذهن به المهية في مرتبة الحكاية
الذهنية قائم بالذهن لا بالمهية فتامل ولا تغفل قوله قيام الصفة آه اعلم ان للثبوتي معان الاول ما لا يكون السلب جزء المفهوم والثاني
ما من شانه الوجود الخارجي والثالث الوجود الخارجي والمراد ههنا المعنى الاول لان الوجود امر اعتباري قد عرفت ان الوجود يطلق على معنيين
الاول المعنى البديهي الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي وهذا المعنى اعتباري انتزاعي ولا نزاع في عينيته وزيادته اذ هذا المعنى الانتزاعي لا يمكن
ان يكون عينا لشيء من الاشياء بل هذا المعنى منتزع عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى الانتزاعي ومنشأ الانتزاعه
متحقق في نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض وهو الاختلاف في العينية والزيادة انما هو فيه فعلى تقدير كونه زائدا لا بد ان يكون اما صفة
انضمامية قائمة بالمهية قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها ولما كان انضمام صفة الى موصوف فرعا على وجود الموصوف اذ لا معنى لانضمام
شيء الى ما ليس بشيء فيكون للمهية وجود قبل الوجود وهو مع بطلانه بالبداهة ينقل الكلام الى الوجود فان كانا متحدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا
متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا حتى يلزم التسلسل او صفة انتزاعية قائمة بالمهية قيام الصفات الانتزاعية بموصوفاتها
وعلى هذا التقدير يكون الوجود من عوارض المهية فيكون للمهية مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا للوجود ضرورة انه لا بد ان يكون الذات [illegible] عرض

تقدم على مرتبة العارض فيلزم تقدم المهية بالوجود على الوجود ثم ان وجود ح يكون وجودا بوجود المهية فيكون العارض عارضا لنفسه من دون تغاير اصلا ولا سبيل الى القول بان وجود تلك الصفة عينها اذ على هذا يجوز ان يكون وجود الذات عينها اذ الفرق بين موجود وموجود فى هذا الحكم غير معقول والقول بعينية الوجود عندهم مستلزم للوجوب فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها والحاصل ان الوجود لو كان صفة زائدة على المهية فلا بد من ان يكون قائما بالمهية قياما انضماميا او انتزاعيا وعلى التقديرين قيامها بالموصوف فرع لوجوده اذ تقدم المعروض على العارض اى عارض كان وامتيازه عنه فى نفس الامر ضرورى واما امتيازه عنه فى مرتبة الحكاية الذهنية فلا كلام فيه اذ هذا الاتصاف ليس مناطا للموجودية وليس هذا الوجود قائما بالمهية بل هو قائم بالذهن فثبت ان الوجود منتزع من نفس المهية وليس من عوارضها اصلا فهو حكاية نفس الذات وليس معنى قائما بالذات انضماما او انتزاعا وبهذا ظهر ان جواب المص والشارح لا يرجع الى طائل وتقييد الصفة بثبوتية احتراز عن محمول سالبة المحمول فانه عند المتاخرين لا يستدعى وجود الموضوع وان قيل ان تقييد الصفة بالثبوتية مما لا وجه له فان صفة سلبية ايضا قد تقتضى وجود الموصوف كما فى معدولة المحمول ويلزم خروج محمول هذه القضية بهذا التقييد يقال خروج محمول المعدولة مستدعى لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصود اذ المقصود ان الوجود لكونها صفة ثبوتية تقتضى وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبية وجود الموصوف لا يضر استدعاء الصفة الثبوتية لوجود موصوفها حتى يضر بما هو المقصود وتحقيق المقصود من هذا التحقيق الاجابة عن الوجه الثانى من الاستدلال وستعرف انه لا يغنى ولا يسمن من جوع ان طبيعة الاتصاف من حيث هى مع قطع النظر عن كونه خارجيا او ذهنيا يستدعى تحقق الموصوف مطلقا سواء كان تحققه فى الخارج او فى الذهن والاتصاف الخارجى يستدعى تحققه فى الخارج كاتصاف الجسم بالسواد وهذا القسم من الاتصاف يستدعى ثبوت الحاشيتين معا فى ظرف الاتصاف والاتصاف الذهنى يستدعى تحققه فى الذهن كاتصاف المفهوم بالموضوعية والمحمولية لان المفهوم بخصوص وجوده الذهنى مصداق الموضوعية او المحمولية واما الصفة فهى بخصوصها او لا بخصوصها بمعزل عن هذا الحكم وذلك لان صحة انتزاع الصفة عن الموصوف كاف فى هذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف فى الواقع لا ثبوت الصفة فيه ايضا وذلك لان اتصاف زيد مثلا بالعمى بحسب وجوده فى الخارج وليس فى الخارج الا زيد بيد انه اذا قيس الى البصر يكون البصر مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة القريبة فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجود موصوفه فى الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع الصفة عنه وصدق هذا الحكم لا يستدعى الا ثبوت الموصوف على الوجه المخصوص اذ لا يمكن ان يكون المعنى السلبى موجودا فى الخارج وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم ثبوت الحاشيتين فى ظرف ما لا على سبيل التوقف اعلم ان الضرورة العقلية شاهدة بان وجود الموصوف ضرورى فى ظرف الاتصاف فى مطلق الاتصاف واما ثبوت الصفة بنفسها فى ظرف الاتصاف فليس بضرورى فيه ووجودها فى ظرف آخر سوى ظرف الاتصاف لغو فى ذلك الاتصاف فاتصاف زيد بالعمى والسماء بالفوقية انما يستدعى تحقق زيد والسماء فى الخارج على وجه يصح انتزاع العمى والفوقية عنهما لا وجود العمى والفوقية بنفسهما فى الخارج او فى ذهن من الاذهان اذ ليس زيد اعمى فى الخارج لوجود العمى فى ذهن عمرو مثلا ولا السماء فوقا بالفوقية الموجودة فى ظرف آخر غير ظرف الاتصاف وبالجملة اذا لم تكن الصفة موجودة فى ظرف الاتصاف فوجودها فى ظرف آخر لغو لا مدخل له فى ذلك الاتصاف

اصلا فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجوداً في نفسه استحال ان يكون موجودا للشيء فوجب وجود الصفة في مطلق الاتصاف في اي ظرف كان قلت ظاهر ان وجود الصفة في ظرف الاتصاف ليس بضروري في مطلق الاتصاف اذ لا وجود للعمى والفوقية في ظرف اتصاف زيد بالعمى والسماء بالفوقية ووجود العمى والفوقية في ذهن من الاذهان العالية والسافلة لغو في اتصاف زيد بالعمى والسماء بالفوقية في الخارج وهل هذا الا كما يقال زيد متصف بالسواد الذي في عمرو فظهر ان وجود الصفة ليس بضروري في مطلق الاتصاف بل القدر الضروري صحة انتزاعها عن الموصوف فتكون موجودة بالتبع بوجود المنشأ وخصوص الاتصاف الانضمامي يستلزم ثبوتهما اي ثبوت الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف اعلم ان الاتصاف الانضمامي يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في ظرف الاتصاف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج فهو يستدعي ثبوت الحاشيتين معاً في ظرف الاتصاف ولا بد ان يكون الانضمام متأخراً عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الاتصاف الانضمامي ظرف لمصداق الاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا المصداق وجود الاتصاف الذي لا وجود له في الخارج فمصداق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد المتحقق في الخارج ومصداق وجودها الاتصاف بمعناه المصدري الذي لا تحقق له الا في الذهن فمآل كون الخارج ظرفا للاتصاف والثبوت الى كونه ظرفا للمحكي عنه بالاتصاف والثبوت فالخارج اذا كان ظرفا للاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج يكون ظرفا للثبوت هذه الصفة ايضا اذ لا فرق بين الاتصاف والثبوت الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف يسمى اتصافا واذا نعت به الصفة يسمى ثبوتا فعلى تقدير كون الصفة موجودة في الخارج الخارج كما انه ظرف للاتصاف ظرف للثبوت ايضا وبهذا ظهر اندفاع ما قال بعض ناظري كلام المحشي ان الانضمام له مفهوم ومنشأ والمفهوم معنى نسبي انتزاعي يحصل في الذهن فهو فرع الحاشيتين فيه ضرورة ان تحقق النسبة في الذهن فرع تحقق المنتسبين فيه وبهذا النظر لا تفاوت في الاتصاف الانتزاعي والانضمامي فان الاتصاف الانتزاعي فرع الحاشيتين في الذهن اذ العلم بكون الفوقية مثلا صفة للسماء لا يعقل الا بعد العلم بالسماء والفوقية واما منشأ الانضمام وهو المعبر عنه بهذا اللفظ والمنشأ كثيرا ما يعبر بلفظ ما هو منشأ له كالوجود فهو انما يكون للوجود الخاص للحال الذي به يتنزع مفهوم الانضمام والحلول فقول المحشي ان الانضمام فرع الحاشيتين في ظرف الاتصاف في حيز الخفاء بل البطلان فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرعاً لوجود الموصوف لكن لا يكون فرعاً للصفة والا يلزم الدور فالتوقف في الانضمام بالنظر الى المنشأ انما يكون بالنظر الى الموصوف فقط وخصوص الاتصاف الانتزاعي ليستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف وثبوت الصفة في ظرف ما لا على سبيل التوقف اعلم ان الاتصاف الانتزاعي في ظرف لا يستدعي الا تحقق الموصوف في ذلك الظرف لا تحقق الصفة فيه لكن تحقق الموصوف في ذلك الظرف مصحح لانتزاع الصفة عنه فيكون للصفة تحقق تبعية بتحقق موصوفه وتحقق الصفة بنفسها في ظرف من الظروف لغو في ذلك الاتصاف فانه اذا لم يكن الصفة متحققة في ظرف الاتصاف فوجودها اولا وجودها في ظرف آخر سواء فاتصاف زيد بالعمى في الخارج انما هو لان زيدا موجود في الخارج بانه مصحح لان ينتزع عنه العمى لا لان للعمى وجودا في الخارج بوجود غير وجود زيد او في ذهن من الاذهان بوجود غير وجوده فظهر ان القول بوجود الصفة وثبوتها في ظرف ما [illegible] المحشي تبعا للمحقق الدواني واضرابه سفسطة لا يليق ان يلتفت اليها وبعد

التمهيد شرع في تقرير الجواب وقال فاتصاف الوجود بكونه وصفا انتزاعيا يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الموجود فلا يلزم

يكون الشيء موجوداً امر تعين والا لتقدم الشيء على نفسه والله اعلم انك قد عرفت سابقا ان الوجود ليس وصفا عارضا للمهية في نفس الامر لا انضماما ولا انتزاعا
بل ليس في الواقع الا نفس المهية والوجود حكاية عن نفس الذات المتقررة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة ليس انها متصفة بصفة زائدة مسماة
بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انضماما او انتزاعا كذلك
الوجود ايضا ليس صفة زائدة عارضة للمهية انضماما او انتزاعا وعلى هذا لا معنى لاتصاف المهية بالوجود فالاتصاف انما يكون بالصفة الزائدة العارضة
ولو كان الوجود من الصفات الانتزاعية لكان قيامها بالمهية قيام الاعراض الانتزاعية بموضوعاتها فيكون الوجود عرضا والمهية موضوعا له فتكون
المهية متقدمة عليه بالوجود لتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقا للوجود قبل عروض الوجود لها فتكون موجودة قبل عروض الوجود لها
وبالجملة لا يتصور للمهية مرتبة لا يكون فيها مصحح الانتزاع معنى الوجود فلا يمكن ان تكون المهية موصوفة والوجود وصفا قائما بها اذ ليس لها مرتبة
تحصل قبل ان ينتزع عنها الوجود اي قبل ان تتصف بالوجود اذ معنى اتصاف المهية بالوجود هو صحة ان ينتزع عنها الوجود فان قلت المراد بالاتصاف
الانتزاعي المعنى الاعم الشامل للخلط الاتحادي كاتصاف المهية بالاجزاء العقلية وهذا النحو من الاتصاف يستلزم وجود الموصوف من غير توقف عليه
واتصاف المهية بالوجود كذلك والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتخلل الامر الخارج في ثبوت الذاتي وما في حكمه لما هو ذاتي له قلت على تقدير ان يكون المراد
بالاتصاف المعنى الاعم الشامل للخلط الاتحادي ويكون اتصاف المهية بالوجود على نحو اتصاف المهية بالاجزاء العقلية يكون مصداق الوجود نفس المهية
بلا امر زائد عليها ويكون حاله حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فيكون الوجود عينا للمهية لا زائدا عليها
اذ المراد بعينية الوجود للمهية ليس الا حمله عليها حملاً بالذات كما صرح به المحشي سابقا فيكون هذا تسليما للدليل لا جوابا عنه مع انه يابى عن ارادة هذا المعنى
قوله هذا في مرتبة الحلول اذ على تقدير الحلول يكون الوجود عرضا والمهية موضوعا له فيلزم ما لزم والحاصل انه اما ان يقال الوجود من عوارض المهية
او يقال انه منتزع عن نفس المهية بلا امر زائد وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم ما لزم ولا يجدي
التلفظ بالخلط الاتحادي الى طائل وعلى الثاني مع اباء العبارة عن ارادة هذا المعنى يكون ما ذكره المحشي تسليما للدليل لا جوابا عنه ثم ان الكلام ليس
في الوجود المصدري بل في مصداقه ومنشأ انتزاعه ومنشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امرا انتزاعيا اذ لا تحقق للانتزاعيات الا بمناشيها فينتهي
بالآخرة اما الى نفس المهية او الى امر انضمامي فيلزم ما لزم ولا ينفع ما ذكره المحشي اصلا ولعلك قد علمت مما ذكرنا ان قوله هذا في مرتبة الحلول عجيب
جدا لان الصفة سواء كانت انضمامية او انتزاعية لا بد ان تتاخر عن نفس ذات الموصوف لانها قائمة في موصوفه قياما انضماميا او انتزاعيا
فتكون متاخرة عن موصوفه الذي هو موضوعه قطعا نعم على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية يكون الوجود عبارة عن حكاية عن نفس
تقرر الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فلا يكون الوجود متاخرا عن نفس الذات الا في مرتبة الحكاية واما في مرتبة المصداق فليس
هناك امران حتى يتصور التفرعية لكن لا يكون الوجود حينئذ صفة اصلا لا الانضمامية ولا الانتزاعية فتامل بدقة النظر واما في مرتبة الحمل اي في مرتبة الحكاية
فمطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان المثبت ذاتيا او عرضيا يتاخر عن ثبوت المثبت له فلا محذور فيه لان المحمول الذي هو المشتق يتاخر عن
قيام مبدئه انضماما او انتزاعا والحاصل ان الحمل حكاية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول ولما كان المحمول مشتقا فالاتحاد الذي بين الموضوع
والمحمول المشتق يحكى عنه الحمل فصدق الحمل يتحقق هنا الاتحاد في الواقع ومنشأ هذا الاتحاد قيام المبدأ انضماما او انتزاعا فاتحاد المهية بمفهوم الموجود

فرع وجودها فغاية مالزم تاخر مفهوم الموجود عن المبدأ اعني الوجود ولا استحالة فيه فان المشتق فرع المبدأ وانت تعلم انه اذا كان منشأ الاتحاد مع الوجود قيام المبدأ انضماما او انتزاعا فلا بد من تقدم الموصوف بالوجود على قيام المبدأ فيلزم الاستحالة المذكورة ولا يجدي ما ذكره الى طائل والتحقيق ان قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ومتاخر عنه يحتمل معنيين الاول ان ثبوت شئ لشئ في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان والثاني ان ثبوت شئ لشئ في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول فهو حق اذ لا ريب ان الحكاية بثبوت شئ لشئ ولو بثبوت الوجود للشئ او ثبوت ذاتياته او ثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شئ لما هو معدوم محض ولا شئ بحت ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود على الوجود اذ الحكاية بثبوت الوجود للشئ انما يمكن اذا كان ذلك الشئ موجودا فان الموجبات باسرها كاذبة حين عدم الموضوع ضرورة ان الحكاية فرع المحكي عنه وهو المثبت له سواء كان نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته او بحيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة ثم صدق الحكاية بثبوت شئ لشئ لا يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له في الواقع كليا اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات او ثبوت الوجود لها ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليس في مثل هذا الحمل تعدد بحسب المصداق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل يحلله الى ثابت ومثبت له بل انما يحكم بصحته فيما يكون المحمول صفة زائدة عارضة للموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع مع صفة زائدة عارضة لها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له واما المعنى الثاني من المعنيين فصحيح ايضا اذ لا شك في ان ثبوت شئ لشئ في الواقع فرع تحقق المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود والذاتيات للشئ اذ ليس هناك الا نفس الذات فالحق ان الحكاية بثبوت شئ لشئ فرع فعلية المثبت له اي فرع نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وليس المراد به معناه الانتزاعي بل المراد مصداقه اعني نفس ذات المثبت له وهذا التحقيق من خواص هذا التعليق فان قيل ثبوت المحمول للموضوع في مرتبة الحمل مفاد العقد في الهليات المركبة لا في الهلية البسيطة التي محمولها الوجود اذ مفاد العقد في الهلية البسيطة ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود الشئ هو نفس موجوديته وليس وجوده اي وجود الوجود وجودا رابطيا في الموضوع بل وجود الموضوع فمفاد زيد موجود ثبوت زيد لا ثبوت الوجود لزيد فليس له ثبوت للغير وانما يضطر اليه في الحكاية للضرورة العقدية فضلا عن ان يستدعي ثبوت المثبت له ومما يؤيد كون وجود الشئ عبارة عن نفس موجوديته ما قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها اي لسائر الاعراض لحاجتها اي لحاجة سائر الاعراض الى الوجود حتى يكون موجودا يعني ان سائر الاعراض سوى الوجود محتاجة الى الوجود لكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا يعني ان الوجود لما لم يكن محتاجا الى الوجود في كونه موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود سوى وجود الجسم بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع اعلم ان محصل الاعتراض ان ليس للوجود ثبوت للغير لانه ليس صفة قائمة بالماهية بل هو منتزع عن نفس الماهية وهذا لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود نفس الماهية بلا عروض عارض وكلام الشيخ مبني على ما ذهب اليه من ان مصداق

الوجود زائد على المهية الممكنة ومبناه على مذهبه ان الوجود مع كونه عرضا قائما بالمهية يخالف سائر الاعراض فى ان لها وجودا هو وجودها لمحالها وليس
له وجود وجود زائد على نفسه منتسب الى موضوعه والا تسلسلت الوجودات بل هو بنفسه ناعت لموصوفه مرتبط به لا بوجود ناعتى زائد عليه بخلاف
سائر الاعراض فان لها وجودا ناعتيا قائما به يرتبط مع موضوعاتها وليس معناه ان الوجود الذى مصداقه نفس المهية ليس له وجود زائد على نفسه
بل وجوده فى موضوعه هو نفس وجود موضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التائيد اذ على هذا التقدير لا معنى لكون الوجود عرضا ولا لكون
مصداقه موضوعا له كما لا يخفى على من له فهم سليم ثم فى كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضا لا بد ان يكون امرا زائدا على المهية قائما
بها حالا فيها فلا معنى للفرق الذى ذكره بين الوجود وبين سائر الاعراض اذ على تقدير حلول الوجود فى المهية يكون للوجود وجود ناعتى فى
المهية قطعا والفرق بين عرض وعرض فى هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده فى نفسه وجودا فى الموضوع ان لا يكون
له وجود فى الموضوع يعنى ان الوجود وان لم يكن موجودا بنفسه وقائما بالموضوع قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها لكن لها وجود بمنشا
انتزاعه فلا يلزم من عدم كون الوجود موجودا بنفسه فى الموضوع ان لا يكون له وجود فى الموضوع وقيام به قيام الصفات الانتزاعية بموصوفاتها
كيف وقيام الوجود بالمهية ضرورى لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ فلو فرض ان الوجود غير قائم بالمهية لم يصدق قولنا زيد موجود مثلا
وانت تعلم ان الوجود لو كان قائما بالمهية لكان عرضا والمهية موضوعا بالقياس اليه فاما ان يكون قيامه بها قياما انضماميا او قياما انتزاعيا
والاول باطل قطعا لما عرفت وعلى الثانى يكون الوجود موجودا بوجود المهية فيلزم عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل على ان الاوصاف فى
الاتصاف الانتزاعى ليست موجودة بوجود مغائر لوجود الموصوفات بل ليس الوجود الا للموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فقيام
الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها وليس لها بالحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك
على سبيل المجاز فالمشتق الذى مبدئه وصف انتزاعى ليس صدقه على شئ منوطا بقيام مبدئه بموصوفه حقيقة فصدق مطلق المشتق على شئ غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق فتامل ثم ان ما قال ههنا مناف لما قال فى فواتح الحواشى ان الوجود ليس بعرض وايضا قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من
المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم
النسبة التقييدية وعلى التقديرين لا بد فى كل قضية سواء كانت هلية بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان فى مرتبة الحكاية ثبوت شئ لشئ وجب
ان يكون فى درجة المحكى عنه ايضا ثبوت الوجود للمهية ليصح الحكاية قال فى الحاشية الحاصل ان الحكاية متحدة مع المحكى عنه واذا كان فى الحكاية امر ليس
فى المحكى عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى اعلم انه قال المحشى فى حاشى شرح التهذيب المحمول الذى هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذى هو نفس
الوجود وجوده هو وجود للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكى عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الرابطى وبحسب الحكاية والعقد الذهنى يحتاج اليه
بخلاف الهلية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضا الحكاية نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقه والنسبة انما هى فى الحكاية
دون المحكى عنه والتغاير بينهما التغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عدمها كلام مأول
بان المراد بالنسبة منشا انتزاعها وهذا مناف لما قال ههنا كما لا يخفى والتحقيق ما قال فى حاشى شرح التهذيب واعلم انه قال بعض الاكابر قدس سره التحقيق ان
مصداق الهلية البسيطة نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم يحكى عنه بخلاف الهليات المركبة وليس للوجود الذى به الموجودية قيام

بالمهية الموجودة والمحكي عنه في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامر اي من غير اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكى
عنه من حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقرره بحيث يصح انتزاع الصفة منه او بحيث ينضم اليه الصفة واستدعى تقرر
الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن التقرر مع وصف زائد والظن ان ليس للموجودية المصدرية قياما بالمهية اصلا كما زعم الصدر
المعاصر للمحقق الدواني لان هذه مكابرة لا يلتفت اليها بل لها قيام بالمهية لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى منتزع بعد تقررها مرتبة
الآثار واذا اريد الحكاية عن قيام هذا المعنى المصدري الانتزاعي فهي مثل الحكاية عن قيام سائر صفات المهيات كالشيئية ونحوها داخلة في الهليات
المركبة ولا بد لها من وجود الهلي وانت تعلم ان ما افاد من كون مصداق الهلية البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذ الهلية البسيطة
عبارة عن قضية محمولها الوجود وهي حاكية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكاية عن نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذات الموضوع
ولا اتصاف للمهية بالوجود اصلا الا انه ليس من عوارض المهية كما سبق منا مفصلا وما قال في تزييف كلام الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان للوجود حصة
قياما بالمهية فمما لا يجدي محصلا اذ الوجود لما كان حكاية عن نفس الذات ومرتبة الحكاية انما هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو نفس حكاية ذهنية
ليس قائما الا بالذهن لا بنفس المهية فلا يكون عارضا لنفس المهية في نفس الامر ويكون الحكم بكونه لاحقا للمهية كاذبا غير مطابق للواقع واما قوله واذا
اريد الحكاية عن قيام آه فعجيب جدا اذ الحكاية عن قيام الوجود بالمهية لا يمكن ان يكون هلية مركبة اذ القضية التي محمولها الوجود والموجود هلية بسيطة كما تقرر
عندهم نعم اثبات مفهوم سوى الوجود وسواء كان من جوهريات الحقيقة او من عرضياتها من حيز الهل المركب وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق

قوله فيلزم كون الشيء آه يعني على تقدير كون الوجود صفة زائدة قائمة بالمهية يلزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها اذ لا معنى لقيام الصفة
بما هو معدوم محض فيلزم كون الشيء موجودا مرتين مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين الوجود اللاحق او غيره فان كان الوجود السابق
عين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم التسلسل في الوجودات واورد عليه بانه لا يلزم الاستحالات التي ذكرتم الا اذا كان للشيء الواحد
وجودات متعددة في ظرف واحد اذ على تقدير ان يكون للشيء الواحد وجودات متعددة في ظروف متعددة يجوز ان يكون لذلك الشيء وجودان احدهما
خارجي والآخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي للشيء موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن لا يكون موقوفا على الوجود الخارجي حتى
يلزم تقدم الشيء على نفسه بل يكون موقوفا على وجوده في ذهن آخر وهكذا فلا يلزم الا التسلسل في الوجودات وهي لكونها اعتبارية منقطعة بانقطاع الاعتبار
وان قيل انه يلزم التسلسل في الاذهان قلنا التسلسل في الاذهان وان كان لا نسلم انه ليس بمحال لما قال وهي غير مرتبة يعني ان الاذهان المتعددة غير
مرتبة فلا يلزم التسلسل في الامور المرتبة حتى يكون مستحيلا اه ورد عليه بانه لا فائدة في اعتبار تعدد الظروف فان اللازم على تقدير وحدة الظرف ايضا التسلسل
في الوجودات التي هي امور اعتبارية واجيب عنه بان كون الشيء الواحد موجودا بوجودات متعددة في ظرف واحد بين الاستحالة بخلاف تعدد الوجودات
بحسب تعدد الظروف اذ لا استحالة فيه اصلا في زعمه قال بعض الاعلام لما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم الانطباعي كفى لبطلانه لزوم التسلسل
في الصور الادراكية المتميزة بحسب التشخص تمايز انحاء الوجودات المترتبة وايضا الترتيب في الوجودات يستلزم الترتيب في الاذهان ولو بالعرض وذلك
يكفي لبيان الاستحالة فيهما بالاولية والثانوية الى غير ذلك فيجري فيها البرهان وكون الوجود من الامور الانتزاعية غير ضار لانها متحققة في نفس الامر
بتحقق منشأ انتزاعها والحق انه لا معنى لكون المهية متصفة بالوجود في ذهن من الاذهان لان قيام الوجود بالمهية واتصافها بالوجود على التقدير

بان الوجود عارضاً لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا ريب ان موجودية الماهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية تقييدية
ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن اذ موجودية الماهيات ليست مرهونة بلحاظ لاحظ وبالجملة اتصاف الماهية بالوجود في ذهن من الاذهان
ليس الا في مرتبة الحكاية الذهنية والكلام في هذه المرتبة بل في اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر وليس معنى موجودية الماهية على تقدير كون الوجود
عارضاً لها في نفس الامر الا اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر واما معنى الوجود الذي يتصف به الذهن الماهية في مرتبة الحكاية الذهنية فهو قائم
بالذهن لا بالماهية فتامل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية
وكذا الحاصل في ذهن والحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية ولا شك ان القول
بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له انما يقتضي ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له بالنوع فثبوت
الوجود الخارجي لا يكون فرعاً الا لثبوت الشخص الخارجي والموجود الذهني ليس عين الشخص الخارجي بل غاية الامر الاتحاد في الحقيقة النوعية فهذا لا يستلزم
كونه فرعاً له وكذا ثبوت الوجود الذهني لا يكون فرعاً الا لثبوت هذا الشخص المثبت له لا للوجود في ذهن آخر فانه ليس عين ذلك الشخص وان كان متحداً
له في الحقيقة النوعية فنقول للمورد انه يجوز ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفاً على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقوفاً على وجوده
في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر حتى هذا الكلام متين لكنه لو تم لانهدم قصر ما اصر عليه المحشي من ان الوجود من المعقولات الثانية وان ظرف عروضه
الذهن لانه لما كان للوجود في الذهن مغاير لما في الخارج لا يكون ظرف عروضه الذهن فلا بد ان يكون ظرف عروضه الخارج والا لا يبقى العروض
في نفس الامر وقد اجيب عنه اي عن الايراد المذكور بان ثبوت الوجود للشيء واتصافه به في كل ظرف فرع لوجود الموصوف في هذا الظرف فلا بد
ان يكون احد هما في ظرف والآخر في ظرف آخر وما ذكره المورد انما يتم لو كان ظرف ثبوت الوجود مغاير الظرف ثبوت المثبت له ومحصل هذا الجواب وجوب
اتحاد ظرف الثبوت والمثبت له وحاصل جواب المحشي وجوب الفرعية بالنسبة الى شخص المثبت له واعترض عليه اي على هذا الجواب بان اتحاد ظرف الثبوت
والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود للماهية انما هو الذهن فلا يتوقف الا على وجود الماهية في الذهن وعلى هذا ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن
من الاذهان كان في ذهن آخر وكان فرعاً للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في ذهن زيد متوقف على وجودها
في هذا الذهن واتصافها بهذا الوجود انما هو في ذهن بكر مثلاً بان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر اي يكون ظرف اتصاف الماهية بالوجود في ذهن
زيد ذهن بكر بان يلاحظ ذهن بكر ان الماهية متصفة في ذهن زيد فيكون ظرف الاتصاف ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وظرف الوجود ذهن زيد
لوجود الماهية في ذهن زيد فيكون اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلزم اتحاد ظرف الثبوت والاتصاف ووجود
الموصوف اعني ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية كل ظرف لوجود لا يكون اتصاف الماهية به في ذلك الظرف بل في ظرف آخر ولا بد ان يكون وجود
الموصوف مقدماً على الاتصاف في ظرفه فظرف الوجود غير ظرف الاتصاف بذلك الوجود وان كان ظرف الوجود الموقوف عليه هو بعينه ظرف
الاتصاف وعلى هذا موجودية الاشياء في ظرف ليس بالاتصاف بالوجود في ذلك الظرف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى ان ما في هذا الاعتراض
قليل الجدوى لان ظرف الاتصاف ليس مغايراً لظرف الوجود يعني ان القول بكون ظرف الاتصاف مغايراً لظرف الوجود لا يجدي شيئاً
لان ظرف الاتصاف ليس مغايراً لظرف الوجود فان المراد من الاتصاف ما يكون في مرتبة الحلول والمحكي عنه وهو عبارة عن الوجود الخاص

للصورة الحاصلة في الذهن المخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة في ذلك الذهن فيلزم قيام عرض واحد
في محلين والحاصل ان ظرف الاتصاف وظرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل الشيء بالفعل في ظرف بوجود حاصل في ظرف آخر
وبوجه كون الاعتراض قليل الجدوى انه وان افاد كون ظرف الاتصاف وظرف الوجود الموقوف عليه للاتصاف واحدا لكنه لا ينفع
الجواب بهذا القدر لان المراد بالاتصاف ما هو في مرتبة الحلول والمحكي عنه بمعنى مصداق الحمل فتامل قال في الحاشية اقول ان
المعترض القائل بتغاير ظرف الوجود والاتصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسر فتأمل يعني ان المعترض قد اشتبه عليه المحكي عنه بالحكاية
فان ظرف الحكاية يجوز ان يكون مغايرا لظرف الوجود واما ظرف المحكي عنه فلا يمكن ان يكون مغايرا للظرف فان المحكي عنه مصداق القضية وهو
عبارة عن تقرر الموضوع في نفسه وتقرره على صفته والكلام هاهنا في المحكي عنه لا في الحكاية وهذا وان كان حقا لكن المحشي سيصرح بان ظرف
الوجود الخارج وظرف اتصافه الذهن وعلى هذا يجوز ان يكون ظرف الوجود الذهن وظرف اتصافه ذهنا آخر وكيف لا يكون ظرف الاتصاف
وظرف الوجود واحدا والشيء اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر يعني ان اتصاف الشيء بالوجود في ظرف عبارة
عن كونه فيه بحيث يصح انتزاع الوجود عنه لان الكلام في الاتصاف الحاصل في مرتبة المحكي عنه فلا يمكن ان يحصل الشيء في ظرف بالوجود في
ظرف آخر ضرورة ان الوجود هو الحصول المصدري فوجود الشيء في ظرف هو حصوله في ذلك الظرف ولا معنى الا ان يوجد الشيء في ظرف
ويكون الوجود قائما به في ظرف آخر فان قلت انا نجعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض
المحققين ليس الامر الا ان ثبوت الوجود للماهية انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له المتوقف عليه هذا الثبوت هو الملاحظة ضرورة ان ثبوت شيء
للشيء في الملاحظة لا يستدعي الا ملاحظة المثبت له فانما اي ثبوت الشيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت الشيء للشيء فلا يلزم الا ملاحظة
المثبت له قبل هذا الثبوت لا ثبوت المثبت له في الواقع حتى يلزم الاشكال الذي ذكره المستدل قال بعض الاكابر قدس سره ان الحاصل في الذهن الشيء
المتشخص بالتشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية ويكون مبدأ الانكشاف معلومه الذي هو الشيء من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن التشخص
الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد يجعل مرآة لملاحظة امر آخر متحد معه فالوجود في الملاحظة ان كان عبارة عن هذا الملحوظ الموجود
بوجود ظلي في ضمن هذا الشخص المكتنف الذهني فهو وجود ذهني والاتصاف بالوجود فرع الوجود الذهني لهذا الملحوظ فاتصافه بهذا الوجود الذهني
فرع لوجود ذهني آخر ويرجع الاشكال فتقرير وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الوجود بوجه آخر فلا بد من بيانه فان الضرورة
قاضية بان ليس للملحوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي قلت بل ليس الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لا في المطابق بالكسر
فتامل يعني ان كلام المستدل في المطابق بالفتح اي المحكي عنه الذي يكون فيه الحلول لا في المطابق بالكسر اي في مرتبة الحكاية وليس ظرف المحكي
عنه الملاحظة حتى ليس الامر وانت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان ظرف المطابق بالفتح اعني المحكي عنه ليس هو الذهن فلا يكون ظرف عروضه
الا الخارج عن خصوص الملاحظة الذهنية فمطابق زيد موجود مثلا لا يكون الا الخارج او نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة
الذهنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية او حقيقية فلا يكون الوجود من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها خصوص
الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنيات مع انه سيصرح بان الوجود من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات

قوله لان مع آه حاصله ان الوجود لو کان عارضا للمهیة لکان للمهیة وجود قبل عروض الوجود اذ لا معنی لعروض الوجود وقیامه بها وهو معدوم محض
فلابد هناک من وجود آخر وهو ایضا عارض لها فلابد من تقدم المهیة علی هذا الوجود ایضا وهکذا فیلزم التسلسل ومع ذلک فلابد هناک من وجود هو عین المهیة
لان جمیع هذه الوجودات العارضة الغیر المتناهیة کالوجود الاول فی عروضها للمهیة فیجب ان یکون لها وجود قبل هذا المجموع اذ لا یمکن اتصاف
المعدوم بالصفات الوجودیة وهذا الوجود لا یکون زائدا والا لم یبق المجموع مجموعا فثبت المطلوب وهذا ای القول بکون الوجود عارضا للمهیة
قبل جمیع الوجودات العارضة الغیر المتناهیة مبنی علی ان العلة الخارجیة للمجموع وهی التی تفید وجود المعلول من دون ان یدخل فی قوام المعلول
وحقیقته علة لکل جزء منه کما سیاتی فی موضعه ووجه البناء علیه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصفة وثبوتها والشرط من العلل الخارجیة
وهی کما تکون علة للمجموع تکون علة لکل جزء منه بخلاف العلل الداخلة کالمادة والصورة فانه لا یجب ان تکون علة لجمیع اجزائه وذلک لان
حاجة المرکب عبارة عن حاجة اجزائه فلیس له حاجة اخری سوی حاجة الاجزاء فلیس له علة سوی علة الاجزاء واذا لم یکن موجد الکل موجدا
لکل جزء لم یکن موجد الکل لانه عبارة عن جمیع الاجزاء وما قال بعض ناظری [یعنی ملا حسن] کلام المحشی ان هذه المقدمة لو تمت لاستلزمت ان یرتفع الکلیة
والجزئیة عن العالم ضرورة احتیاج الکل الی جزئه وهم یصرحون بعلیة الاجزاء للکل فی الخارج وان قیدت العلة بالتامة فیدفع النقض
فان الاجزاء علة ناقصة للکل ویتم الاستدلال علی اثبات الواجب فان الکلام ههنا فی العلة التامة ولکن لم یتم ما قصده المحشی من توقف
الاستدلال علی المقدمة المذکورة فان وجود المثبت له علة ناقصة لوجود المثبت لیس بشیء لان الکلام ههنا فی العلة الخارجیة لا فی العلة مطلقا
واذا عرفت هذا فلا یرد ما قال میرزاجان انه ان ارید بالجمیع المجموع ای مجموع الوجودات من حیث المجموع فمختار ان الوجود السابق علیه
ای الوجود الذی یکون قبل الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الداخل فیه ای فی هذا المجموع بل نقول کل واحد منها یصلح لهذا وهو غیر المجموع
المتقدم وان ارید کل واحد منها فنقول عروض کل واحد لا یلزم ان یکون مسبوقا بوجود واحد سابق علی کل واحد بل یکون ذلک بان یکون
عروض کل واحد واحد مسبوقا بواحد آخر وقد تحقق فی السلسلة هذا الوجود وآخذا الی غیر النهایة فلا یثبت وجود آخر غیر هذه الوجودات یکون عینا
اذ المفروض ان کل واحد منها مسبوق بواحد منها قوله الوجه الثالث آه حاصله ان الوجود لو کان زائدا علی المهیة عارضا لها فاما ان یکون
متصفا بالوجود او بالعدم لا سبیل الی الثانی والا لزم اتصاف الشیء بنقیضه وعلی الاول یساق الکلام فی وجود الوجود وهلم جرا الی غیر النهایة
فیلزم من وجود شیء وجود اشیاء لا متناهیة مترتبة فی الخارج فان قیل هذا الوجه ای الوجه الثالث الدال علی عینیة الوجود علی تقدیر تمامه یدل
علی ان لا یکون شیء من الاعراض التی هی زائدة علی معروضاتها قطعا زائدا فان السواد مثلا لو کان زائدا علی ماهیة الاسود لکان له سواد آخر
لامتناع ان یکون لا اسود وذلک لانه لو کان لا اسود یلزم اتصافه باللاسواد والا یلزم ارتفاع النقیضین فیکون السواد متصفا بنقیضه فینتقل
الکلام الیه ای الی السواد الآخر بان یقال لو کان السواد الآخر زائدا علی السواد یکون له سواد آخر ویلزم التسلسل فلابد وان یکون السواد عین
الاسود وفیه ما قیل ان هذا الوجه انما یدل علی عدم زیادتها علی انفسها لا علی عدم زیادتها علی معروضاتها فان الوجود مثلا لو کان زائدا علی
نفسه ولم یکن عینها لکان له وجود آخر والا لکان له عدم فیلزم اتصافه بنقیضه وکذلک السواد لو کان زائدا علی نفسه لکان له سواد آخر لامتناع
ان یکون لا اسود فان قول المستدل لو کان له وجود آخر وسواد آخر متوجه علی تقدیر عدم زیادتها علی المهیات ایضا فان الوجود والسواد

وان فرض انه عين الوجود او عين الاسود مع فرض امتناعه على نفسه لا بد ان يكون له وجود آخر لامتناع اتصافه بنقيضه قلنا المقصود المستدل
ليس ان الوجود المصدري الانتزاعي لو كان زائدا لكان له وجود آخر ويلزم التسلسل او على تقدير كونه زائدا انما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس
بمستحيل بل المقصود ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية وهو منشأ انتزاع الوجود الانتزاعي ومصداق حمله لو كان زائدا على الماهية لكان
له وجود آخر لامتناع ان يكون معدوما اذ لو كان معدوما كان امرا انتزاعيا فلا بد له من منشأ الانتزاع اذ لا وجود للانتزاعيات الا بوجود منشأها
فيكون الموجود حقيقة منشأ انتزاعه فلا بد وان يكون موجودا والا لكان هذا الوجود ايضا انتزاعيا ويجب ان ينتهي بالآخرة الى منشأ هو الوجود
حقيقة واذا فرض زيادة الوجود في كل موجود ننقل الكلام ويلزم التسلسل قال في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا بنقيضه
اي بالعدم لكان امرا انتزاعيا فكان له منشأ الانتزاع وكان هذا المنشأ هو الوجود اذ المنتهى اليه انتهى بخلاف سائر الاعراض كالسواد مثلا
على تقدير زيادته على الجسم لا يجب ان يكون اسود وقال بعض الفضلاء بل لا يكون اسود لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ سواء كان
حقيقيا بان يكون مغاير المحل ولو بالاعتبار او غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلاهما منتفيان في السواد القائم بالجسم
مثلا فلا يرد النقض بسائر الاعراض واورد عليه بانه يجب زيادة الوجود على سائر الاعراض والا لم يصح حمل الموجود عليها فان مصداق
حمل المشتق قيام المبدأ ولا قيام للوجود بالاعراض حقيقيا لعدم المغايرة على زعمهم ولا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير اذ الاعراض
ليست كذلك فتامل مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم هذا جواب آخر بناؤه على ان العدم لا يضاف الا الى الوجود سواء
كان وجودا في نفسه او وجودا رابطيا فاللاسواد معناه رفع وجود السواد في نفسه او سلب ثبوته لشيء آخر فهو نقيض لوجود السواد لا السواد
فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه حقيقة لان اللاسواد ليس نقيضا له بل هو نقيض لوجود السواد وفيه ما افاده بعض الاكابر
من ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر او على موضوع كذب الآخر فيها او عليه وبالعكس وهذا المعنى
غير مختص بالوجود والعدم الا ان يراد بهما الوجود والعدم الرابطيان وتخصيص التناقض بالقضايا ثم على التنزل اللاسواد وان لم يكن نقيضا
للسواد لكنه لازم للنقيض قطعا فيلزم الاستحالة فان قيل الاستحالة مختصة بالنقيضين بالذات يقال هذا تحكم محض اذ مبنى الاستحالة على ان الصدق
يقتضي الاتحاد والتناقض يقتضي التباين ويشترك النقيضان فيه مطلقا فتامل فان قلت قول المستدل لامتناع اتصافه بالوجود وبالعدم الذي
هو نقيضه ليس بشيء اذ لا يلزم من اتصاف الوجود بالعدم اتصافه بنقيضه لان الوجود على راي من قال بعينيته متعدد بمعنى ان للوجود معان متعددة
عند من يقول بعينيته للماهية ضرورة كون الماهيات متعددة وكذا العدم له معان متعددة على هذا التقدير اذ العدم سلب الوجود فحاله حاله فاذا كان
الوجود متعددا يعني على تقدير زيادته اذا كان الوجود موجودا لكان موجودا بوجود زائد عليه مغاير له واذا كان معدوما يكون معدوما بسلب فرد آخر
الوجود الآخر فح لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده الذي هو غيره قال بعض الاكابر قدس سره هذا الايراد غير وارد على المقصود لان
الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه المعدوم سواء كان هذا العدم نقيضا له او لوجوده والمراد من النقيض في قوله لامتناع اتصافه
بالعدم الذي هو نقيضه اعم من ان يكون نقيضا له او نقيضا لوجوده قلت عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة
اليه يعني ان عينية الوجود لا يستلزم تعدده كما مر من المحشي في ذيل قول الشارح فانحصرت الخ فيجوز ان يكون لكل من الوجود والعدم معنى واحدا

مشتركا على تقدير العينية ايضا فعلى تقدير كون الوجود زائدا لو كان الوجود معدوما لم يلزم اتصافه بنقيضه لان كلا منهما نقيض الآخر بحسب معنى
واحد مع ان المقدر زيادة الوجود لا عينيته فلا تغفل يعني ان المفروض كون الوجود زائدا فلا يلزم التعدد في الوجود ولا في العدم لانه لا يتعدد
الا على تقدير العينية وعلى تقدير كونه زائدا يكون معنى واحدا وفيها فيه قال في الحاشية وذلك لان الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة كما ان
العينية لا يستلزم التعدد فيجوز كونه متعددا مع كونه امرا زائدا فلو كان معدوما لم يلزم اتصافه بنقيضه فلا يتم الدليل انتهى الا ان يقال في الجواب
هذا الوجه من الدليل مبني على اشتراك الوجود معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته وما قال بعض ناظري كلام المحشي ان الوجود على تقدير الزيادة
يجوز ان يكون كليا متكثر النوع فيكون حصته عارضا له ومغايرا معه فعلى تقدير اتصاف الوجود بالعدم لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه
بنقيض وجوده الذي هو غيره ففيه ان الكلام ههنا في الوجود الذي هو مصداق الوجود بالمعنى المصدري ومنشأ انتزاعه وهو ليس كليا متكثر
النوع بل الكلي المتكثر النوع انما هو الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وليس الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل ولا تغفل **قوله** انما المستحيل آه يعني ان
الوجود ليس موجودا لانه من المعقولات الثانية فنختار انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه بالحمل الاشتقاقي ليس بمستحيل انما المستحيل اتصافه بالحمل
المواطاتي بان يقال الوجود عدم واعترض عليه المحشي بقوله اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة
بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر فيتحقق التناقض بين المشتقين كما يتحقق بين مبدئيهما كالموجود والمعدوم لان مدار التناقض انما هو
صدقهما على امر واحد بالحيثية المذكورة وهو يتحقق في المبدأ والمشتق كليهما غاية الامر انه يتحقق في المبدأ باعتبار الحمل الاشتقاقي وفي المشتق باعتبار الحمل
المواطاتي وهو يمكن ان يكون لشئ واحد نقيضان احدهما باعتبار حمل الاشتقاقي والآخر باعتبار حمل المواطاة كالوجود فان نقيضه بالاعتبار الاول
العدم اذ الوجود اذا كان محمولا على شئ بالاشتقاق بان يقال انه ذو وجود فيعتبر في نقيضه الحمل الاشتقاقي ايضا فيكون نقيضه بهذا الاعتبار
العدم لان حمله على شئ آخر انما هو بالاشتقاق وبالاعتبار الثاني اللاوجود اذ الوجود اذا كان محمولا على شئ بالحمل المواطاتي يجب ان يعتبر في نقيضه
هذا الحمل ايضا فيكون نقيضه اللاوجود وقد يجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض اذ لا يمتنع حمل نقيض الشئ
عليه باعتبار الحمل الذاتي كما يقال الجزئي لا جزئي آه يعني ان مفهوم الجزئي ليس بجزئي بل مفهومه كلي لصدقه على كثيرين واللامفهوم مفهوم اذ
المفهوم عبارة عما يحصل في الذهن ومعنى اللامفهوم ايضا حاصل فيه فيصدق عليه انه مفهوم فما قال الشارح من استحالة اتصاف الشئ
بنقيضه بالحمل المواطاتي ليس بشئ ويجوز صدق كل من النقيضين على كل منهما من جهتين بالحمل العرضي كمفهوم كل من الموجود والمعدوم اذ
يصدق عليه الموجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج يعني ان الموجود والمعدوم مع كونهما نقيضين
يصدق كل منهما على الآخر بجهتين مختلفتين اذ الموجود في الذهن من حيث وجوده فيه يصدق عليه انه موجود ويصدق عليه المعدوم ايضا
من حيث كونه معدوما في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه المعدوم من حيث انه معدوم في الخارج ويصدق عليه الموجود ايضا
من حيث كونه موجودا في الذهن وكذا يجوز صدق النقيضين باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على امر آخر بان يصدق احدهما
بطريق حمل المواطاة والآخر بطريق حمل الاشتقاق كما اذا كان الشئ موجودا ولا يكون عين الوجود كما يقال انه لا وجود باعتبار الحمل المواطاتي
وموجود باعتبار الحمل الاشتقاقي ومما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المفهومات وهي التي يعرض حصتها لانفسها محمولة على انفسها حملا بالعرض

بحيث ينعقد قضية طبيعية او مهملة قد مائية صادقة في ضمنها ولا يسري الحكم الى الافراد والا فحمل المفهومات على انفسها بالحمل المتعارف في المحصورات
ضروري لا مجال لتوهم التخصيص فيها وهذا انما يكون اذا كانت مبادي تلك المفهومات قائمة بها كالموجود المطلق لانه موجود مطلق والمهية المطلقة
لانها مهية مطلقة والممكن العام لانه ممكن عام واشباهها كالكلي والشيء وامثالها وبعضها محمولة عليها نقائضها بهذا الحمل بحيث ينعقد قضية طبيعية او مهملة
مذكورة كاللامفهوم فانا اذا احصلنا معناه في الذهن صدق عليه انه مفهوم فلا يصدق على نفسه والجزئي لان مفهومه صادق على كثيرين فيصدق
عليه اللاجزئي دون الجزئي والممكن الخاص اذ وجود مفهومه في الذهن ضروري فلا يصدق على نفسه بل يصدق عليه نقيضه ونظائرها قال بعض الاكابر
فحمل نقائض هذه المفهومات على انفسها بالحمل المتعارف في المحصورات اي بالحمل الساري الى الافراد ممتنع ولعل هذا هو مراد الشارح بقوله وانما يستحيل
اتصافه مواطاة فلا اشكال في كلامه اصلاً وانت تعلم انه لا ريب في استحالة حمل النقيض على النقيض الآخر بالحمل المتعارف في المحصورات لكن لا يصح
ان يكون مراد الشارح هو هذا لانه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر بالحمل الاشتقاقي فلو كان المراد بالحمل الحمل المتعارف في المحصورات يجوز حمل احد النقيضين
على الآخر بالاشتقاق بالحمل المتعارف في المحصورات فيكون ما يصدق عليه احد النقيضين اشتقاقا يصدق عليه النقيض الآخر ايضا اشتقاقا مع انه محال
قطعا ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل يعني ان عدم العدم من قبيل المفهومات التي يصدق عليها نقائضها حملاً بالعرض لان عدم العدم
نقيض العدم المطلق ولا يصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفهومات التي يصدق عليها نقائضها حملاً بالعرض ووجه
فساد هذا التوهم ما بينه بقوله لان العدم الذي هو نقيض العدم المطلق يعني عدم العدم الذي هو نقيض العدم المطلق محمول عليه اي على عدم العدم بالحمل
الذاتي لا بالحمل العرضي فكيف يكون من قبيل المفهومات المذكورة ووجه حمله عليه حملاً بالذات ما بينه بقوله لان العدمات المخصوصة حصص العدم المطلق
لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد والعدمات المخصوصة تحصلت من العدم المطلق مع اعتبار الخصوصيات والعدم المطلق نوع لها
فيكون العدم عين تلك الحصص فيكون حمل العدم المطلق على العدمات المخصوصة حملاً ذاتياً لا عرضياً وعدم العدم من العدمات المخصوصة فيكون
حمل العدم عليه حملاً ذاتياً فلا يكون عدم العدم من قبيل المفهومات التي يحمل عليها نقائضها قال في الحاشية والتحقيق ما حكم به النظر الدقيق ونذكره
في بحث التقابل ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو مقابل وغير محمول لامتناع اجتماعهما وان كان
بمعنى السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وبهذا يندفع الشبهة المشهورة انتهى اعلم انه قال المحشي في بحث التقابل العدم بمعنى سلب الوجود المطلق
يقابل العدم المضاف لامتناع اجتماع العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم العدم المطلق بهذا المعنى نعم العدم المطلق بمعنى السلب
المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان
يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثاني ويجتمع مع ثبوته في ضمن فردين انتهى وحاصله
ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق فهو نقيض له وغير محمول عليه لامتناع اجتماعهما وان اخذ بمعنى السلب الاعم
من الوجود فان اخذ على الاطلاق فسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هي من دون لحاظ الاطلاق فسلبه ليس نقيضا له وبالجملة العدم
الذي هو محمول على عدم العدم ليس نقيضا له وما هو غير محمول نقيض له وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره انه ان اراد بقوله فسلبه على الوجه الاول غير
معقول ان سلبه على الوجه الاول لا معنى له اصلاً فهو ظاهر الفساد كيف وسلب السلب الماخوذ من حيث الاطلاق مفهوم متعقل البتة وان

اما وانه ليس له مصداق محقق لكن لا يلزم منه ان لا يكون بينه وبين ما اضيف اليه تناقض فان استحالة مصداق مفهوم لا ينافي كونه نقيضا لشئ
اصلا ثم انه دفع التوهم المذكور بالاضراب عما قال اولا فقال بل نقيضه اي نقيض عدم العدم ليس محمولا عليه اي على عدم العدم اصلا لا بالذات
ولا بالحمل العرضي لان نقيضه اي نقيض عدم العدم عدم عدم العدم وهو ليس محمولا على عدم العدم لا العدم الذي هو نقيض الوجود يعني العدم
الذي هو نقيض الوجود ليس نقيضا لعدم العدم حتى يلزم حمل النقيض عليه قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم العدم نقيض العدم
يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والآخر عدم العدم حاصله ان التناقض في عدم العدم ليس بين المضاف والمضاف اليه والا يلزم
ان يكون للعدم المضاف اليه نقيضان احدهما الوجود والمرفوع به والآخر العدم الذي يضاف اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة وحدة
لا يكون تحققها الا بين مفهومين وهما ما يمتنع صدقهما على شئ واحد فلان عدم العدم مساوق للوجود والمرفوع بالعدم المضاف اليه وفيه كلام اما اولا
فلانه مبني على ان نقيض الشئ عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقيض فنقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم لا مرفوعه الذي هو العدم مع
ان الحق ان كلا من الرفع والمرفوع نقيض للآخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان المرفوع ليس بنقيض فلا ريب ان المرفوع لازم مساو لنقيض
الرفع والمراد بالنقيض ههنا ما يعم ههنا اللازم المساوي واما ثالثا فلان كلامه في الحاشية يدل على ان العدم المرفوع بعدم العدم بمعنى سلب
الوجود فمعنى عدم العدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان منشأ توهم صدق نقيض عدم العدم عليه انما يتوهم في عدم العدم الذي مرفوعه
السلب المطلق الاعم من سلب الوجود وسلب السلب اعني نفس السلب هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره وهذا اي ما فهم من كلام المحشي ان النقيض
عبارة عن رفع الشئ ينفع الاشكال بان للعدم نقيضين الوجود وعدم العدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجه الدفع
ان نقيض العدم انما هو عدم العدم لا الوجود لان نقيض الشئ عبارة عن رفعه فلا يكون للعدم نقيضان بل نقيضه واحد وهو عدم العدم ونحو
ان الاشكال انما يتوجه في التناقض بين القضايا وقد مر ما يفي بدفعه واما التناقض في المفردات فهو عبارة عن التباعد والاضيق في ان يكون مفهوما
متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم وكذا يندفع الشبهة المشهورة وهي ان عدم العدم المطلق فرده ونقيضه يعني ان العدم المطلق
يصدق على عدم العدم وغيره من العدمات المخصوصة فيكون عدم العدم فردا للعدم المطلق وهو نقيض له ايضا لكونه سلبا له وبينهما اي بين
الفردية والتناقض تدافع اذ الفردية تقتضي الحمل والتناقض يقتضي امتناعه انتهى وجه الاندفاع ان المرفوع ليس نقيضا للرفع فالعدم المطلق
نوع لعدم العدم وليس نقيضا له والحق ان الاشكال غير مندفع بهذا الجواب اما اولا فلان الاشكال انما هو لزوم كون الشئ فردا ونقيضا لشئ
واحد وهو لازم واما ثانيا فلان المرفوع وان لم يكن نقيضا لكنه لازم مساو للنقيض قطعا فيلزم كون الشئ نوعا ولازما مساويا للنقيض وهو ايضا
محال وما قال المحشي في بحث التقابل في جواب هذا الاشكال من انه ان اريد بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدمه ليس فردا له وان اريد السلب
المطلق فعدمه ليس نقيضا له يعني ان العدم بمعنى السلب المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على
وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو
على الوجه الثاني ويجتمع مع ثبوته في ضمن فردين فقد عرفت سخافته مما سبق وذلك لان للسائل ان يختار الشق الثاني ويقول عدم العدم
بهذا المعنى صورته حاصلة في العقل قطعا وهو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصة منه وفردا له ايضا فيكون نقيضا له بلا ريب غاية الامر

ان يكون صدقه على شي محالا في الواقع وههنا غير ضار في كونه نقيضا لشي فلزم كون شي واحد فردا ونقيضا فافهم واجاب المحقق الدواني في الحاشية
القديمة بان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع العدم مقابل له فالنظر
اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بالقيد وبالاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وقد اورد عليه صاحب
الافق المبين بان القيد باعتبار مطلق التقييد اذا كان نوعا من العدم كان باعتبار الخصوصية الاخرى بان يكون كذلك ونوعية الاولى باعتبار
طبيعة العدم غير مانعة لان يكون الثاني ايضا نوعا منه بل محققة لذلك واجاب عنه المحشي في مبحث التقابل بان حاصل كلامه ان هذا
العدم من حيث هو عدم مقيد بقيد ما لا بالخصوصية فرد له فان مناط الفردية هو التقييد بقيد ما وخصوصية القيد ملغاة ومن حيث هو
رفع مقيد بخصوصه نقيض له فان مناط كونه نقيضا له هو كونه رفعا له من حيث هو رفع له بخصوصه لا من حيث انه خصوصية من خصوصيات
المقيد وحاصله ان فردية عدم العدم من حيث انه عدم مطلق قد قيد بقيد ما والفردية ليست بناشية عن خصوص القيد اذ لو بدل هذا القيد
بقيد آخر كانت الفردية على حالها بخلاف كونه نقيضا فانه اعتبر فيه خصوص القيد اذ لو بدل هذا القيد لم يبق نقيضا فموضوع الفردية هو عدم العدم
من حيث انه عدم مقيد بقيد وموضوع النقيضية ايضا نفسه لكن من حيث كونه مقيدا بهذا القيد المخصوص وفيه ان عدم العدم من حيث
انه مقيد بقيد مخصوص يصدق عليه انه عدم صدقا ذاتيا سواء كانت الفردية من حيث خصوص الفردية او من جهة التقييد بقيد ما فيلزم
الاستحالة اعني صدق احد النقيضين على الآخر صدقا ذاتيا واجاب صاحب الافق المبين بان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار
انه طبيعة العدم مع قيد لا من حيث خصوص الفردية في نحو لحاظ التعيين والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه
وهو شي هو غير طبيعة الفرد في ذلك اللحاظ ومقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية ولا اظن بك ان تشك فيما يحكم فطرة
العقل ما لم تكن بسقيم الطباع وهو ان التناقض انما هو بين التقابل ورفع مطلق الفردية لا بينه وبين تخصيص بخصوصية هذه الفردية على التمييز بين
غير ان يحيل النظر اليها ملحوظا بلحاظ فرع الفردية غير متميز عنه وان كان ذلك لسنخ هو هذه الخصوصية متخالطين في الوجود وانت تعلم ما فيه من التعسف
اما اولا فلان الفردية مطلقا سواء كانت في ضمنها او خصوصها مناف للنقيضية قطعا اذ المنافاة بينهما ليس الا لزوم اجتماع النقيضين وفي هذا
خصوصها وضمنها سواء لا تفرقة بينهما وبالجملة لا معنى للقول بان مطلق الفردية مناف للتقابل وخصوصها مجامع له واما ثانيا فلانه اذا كان
عدم العدم بخصوصه فردا ونقيضا للعدم المطلق فقد صدق العدم المطلق الذي هو عينه ونقيضه عليه صدقا بالذات وهذا محال قطعا والحق
ما افاده بعض الاكابر رحمه الله ان العدم الذي اضيف اليه العدم في عدم العدم مفهوم عام شامل للنقيضين اعني عدم الوجود وعدم عدم الوجود
فعدم العدم الذي هو نقيضه ورافع له في قوة رفع النقيضين فليس له مصداق اذ لا خارج عن النقيضين حتى يكون له مصداق فح لا استحالة في
فردية شي النقيضين لمستحيل اذ غاية ما يلزم من تحققه الفرضي اجتماع النقيضين ولا قباحة فيه لانه في قوة ارتفاع النقيضين وقد اشتهر ان
ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعهما ولا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع لاستحالة صدق عدم العدم على شي في الواقع والحاصل ان الفرد
والنقيض انما يستحيل ان يجتمعا في مفهوم صادق في نفس الامر على شي لانه يستلزم اجتماعهما في شي واما المفهوم الذي يمتنع ان يصدق على شي
في نفس الامر فلا امتناع في ان يجتمع فيه الفردية والنقيضية ومفهوم عدم العدم ليس بصادق في نفس الامر لانه في قوة رفع النقيضين

بان العدم بمعنى السلب المطلق امر شامل للنقيضين فرفعه في قوة رفع النقيضين فلا مضايقة في استلزام فردية لنقيضية التي في قوة اجتماع
النقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما كما هو المشهور وهكذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا للمرتبة الوترية التي هي فوقها يعني
ان كل عدم مضاف حال في المرتبة الشفعية من سلسلة العدمات المبتدأة من الوجود نقيض للعدم الواقع في المرتبة الوترية منها الى حيث ينقطع
الاعتبار الا ان يقال في توجيه كلام المتوهم ان العدم الذي يضاف اليه العدم في عدم العدم هو مطلق العدم الاعم من عدم العدم وعدم
الوجود وعدم عدم الوجود فكان عدم العدم حينئذ اعم من عدم العدم الذي هو نقيضه ومحمولا عليه حملا بالعرض فيكون عدم العدم صادقا
على عدم عدم العدم الذي هو نقيضه صدقا عرضيا والحاصل ان العدم المضاف اليه في عدم العدم هو مطلق العدم اعم من ان يكون
عدم العدم او عدم الوجود او مطلقا بان يلاحظ ذلك من حيث هو هو فالعدم المضاف اعني عدم العدم يكون اعم من عدم العدم
وعدم عدم الوجود وعدم العدم الملحوظ من حيث هو فمفهوم عدم العدم يصدق على عدم عدم العدم صدقا عرضيا فصار من قبيل المفهومات
التي يصدق عليها نقائضها حملا عرضيا ثم ان هذا الاستثناء لا يصح متصلا فان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يحمل عليه نقيضه لان
نقيضه الرفع وهو غير محمول الا المرفوع ومآل هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم فظاهر انه لا علاقة
بما تقدم فيجب ان يحمل الا على لكن والغرض منه ان عدم العدم ليس نقيضه محمولا عليه لكن هو محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم
ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود وهكذا افاد بعض الاكابر قده لكنا اي عدم العدم بهذا
الاعتبار اي باعتبار اخذ العدم المضاف اليه من حيث العموم صار اعم من نفسه لكون مفهوم عدم العدم الذي هو رفع للعدم الاعم
من عدم العدم وعدم الوجود صادقا على نفسه وعلى نقيضه لتحقق عدم العدم فيهما فكان محمولا على نفسه ايضا حملا بالعرض فكان من قبيل
حمل المعنى الواحد على النقيضين لا من قبيل ما يصدق عليه نقيضه بذلك الحمل كما توهم المتوهم وأورد عليه اولا بان المضاف اليه في عدم
العدم لما كان بمعنى السلب الشامل للنقيضين فيكون رفعه في قوة رفع النقيضين فلا يكون له مصداق لا لنفسه ولا لغيره فلا يكون اعم
من نفسه وثانيا ان العدم اعم من عدم العدم لا اخص فيكون سلبها بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم
لا اخص فان قيل المراد بالعدم المضاف اليه طبيعة السلب من حيث هو اعني موضوع المهملة فرفعه يكون بانتفاء فرد منه فلا يكون في
قوة رفع النقيضين وانعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ المسلوب الشيء المطلق اعني موضوع الطبعية حتى يكون انتفاؤه بانتفاء جميع الافراد
يقال ان الكلام في عدم العدم الذي هو نقيض العدم وح لا يكون نقيضا له ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا بان كل كلي هو مع نقيضه
شامل لجميع المفهومات ضرورة لامتناع ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدؤه
متكرر النوع فالمشهور ان الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بنحوين من الحمل الحمل الاولي والحمل الاشتقاقي فيصدق
على نفسه مرة على انه عين حقيقته ومرة على انه عارض له ومحمول عليه بالاشتقاق والمحشي قد عد الكلي المحمول على نفسه بالحمل العرضي ايضا من
الكليات المتكررة النوع وبالجملة ان كان الكلي بحيث يكون مبدؤه متكرر النوع كالموجود والممكن وغيرهما فهو محمول على نفسه حملا بالعرض والا
اي وان لم يكن مبدؤه متكرر النوع فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان مبدأ الاشتقاق عارض لنفسه وهو مستلزم لعروضه لمشتقه

الذي هو نفس الكلي لان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث هو مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يستلزم
حمل مشتقه عليه فيه ان هذا انما يتم على رأي المحشي واما على المشهور فلان المبدئية عارضة للمبادي وليست لها عارضة للمشتقات
واما على رأي المحشي فلان الامور العارضة للمبادي المحمولة عليها حملا بالعرض ليست بعارضة للمشتقات ومحمولة عليها الا كما لا يخفى ولما
فلانه لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن نقيضه محمولا عليه لكان محمولا على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض
مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشيء لنفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محمولا على نفسه كان مبدأ اشتقاقه عارضا له فيكون
عارضا للمبدئية لان كلما يعرض للمشتق يعرض للمبدأ فيكون المبدأ متكررا بالنوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض
كلما يعرض للمشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر قوله وان سلم آه حاصله انه لو سلم
كون الوجود موجودا على تقدير كونه زائدا وجزءا فلا نسلم انه موجود بوجود آخر لان كون الوجود زائدا انما هو فيما سوى الوجود واما الوجود فهو
موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه واما ثبوته فليس امرا زائدا على نفسه بل هو عينه لا يقال الوجود
على تقدير كونه زائدا على المهية يكون قائما بها [illegible] والوجود القائم بالغير يمتنع ان يكون له وجود هو عينه لان قيامه بالغير انضماما او
انتزاعا يستدعي الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود الناعتي وهو لا يمكن ان لا يكون محتاجا والسر فيه ان الوجود
على تقدير كونه زائدا حال ومعروضه محل والحال منحصر في العرض والصورة والمحل في الموضوع والمادة ولا شك ان الوجود ليس بجوهر
فليس بصورة فتعين كونه عرضا والعرض لا بد وان يكون محتاجا الى محله وموجوديته بنفسه لا بوجود زائد عليه يستدعي عدم الاحتياج
فالقول بكون الوجود زائدا على المهية عارضا لها وبكون وجود الوجود عينه متنافيان لانا نقول العينية تنافي الاحتياج اذا كان
الوجود قائما بنفسه يعني ان عينية الوجود تنافي احتياجه الى شيء اذا كان الوجود قائما بنفسه كوجود الواجب جل شانه فانه موجود بنفس
ذاته من غير احتياج الى الغير اذ لو كان محتاجا الى الغير لم يكن موجودا بنفسه واما اذا كان قائما بغيره كوجود الممكن فلا ينافيه بل يؤكده يعني ان كان
الوجود قائما بالغير فعينية الوجود لا يستدعي عدم الاحتياج بل يؤيد الاحتياج فان القيام بالغير يوجب الاحتياج فاذا كان للشيء القائم
وجود هو عينه كان احتياجه اليه من حيث نفسه [illegible] موجوديته كليهما معا [illegible] بعض الفضلاء ومن هنا يستنبط ضابطة هي ان الشيء
القائم بذاته كالانسان مثلا اذا كان له وجود هو عينه كان [illegible] والوجود القائم بنفسه فيكون واجبا لذاته والشيء القائم بالغير اذا كان له وجود قائم
بالغير هو عينه كان موجودا بوجود قائم بالغير فيكون [illegible] عينيته بهذا النحو من الوجود والاحتياج الى الغير لذلك الشيء القائم بالغير المفتقر اليه موكد
للامكان والتحقيق في هذا المقام [illegible] قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود بالمعنى المصدري ومنشأ انتزاعه نفس المهية بلا زيادة امر وعروض شيء
عارض وهي بنفسها مجعولة بالجعل البسيط ولا يلزم من عدم كون الذات الممكن متقررة الا بجعل الجاعل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا
للموجود وان يكون الوجود مسلوبا عنه في مرتبة ذاته والا لزم سلب الذات عنها في مرتبة الذات اذ مطابق الحكم بكون الذات الممكنة نفسها هي
الذات الممكنة المتقررة [illegible] الممكن بذاته متقررة الا بجعل الجاعل [illegible] لا يلزم من عدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجاعل صحة سلب الوجود
عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون [illegible] الحكم بحمل الذات الممكنة على نفسها وحمل ذاتياتها عليها هي الذات المتقررة صحة سلب

نفسها وذاتياتها بمعنى ليسية نفس الذات فلان لا يكون نفس الذات مصداقا بنفسها وذاتياتها وانما يمتنع ان يسلب عنه الوجود اذ هي
ذات مصداق للوجود فلا يلزم ان يكون الذات التي هي مصداق الوجود بنفس ذاتها واجبة بالذات بل يجوز ان تكون محتاجة الى جاعل
يجعلها جعلا بسيطا فلكون الذات بنفسها مصداقا للموجودية لا يستلزم الوجوب الذاتي كما هو المشهور في افواه القوم وبهذا ظهر ما في
كلام المحشي من السخافة وما في الضابطة التي ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر انتزاعي
متحقق في نفس الامر بمعنى تحقق منشأ انتزاعه اذ تحقق الانتزاعيات عبارة عن تحقق مناشي انتزاعها وبمعنى ما به الموجودية موجود بنفسه
بل واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا متحققا في نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصح انتزاعه عنه فههنا ثلاثة امور
الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به
الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلام المحشي في هذا الباب في غاية الاضطراب فتارة يقول منشأ انتزاع وجود الممكن
تخصص ما صدر عن الواجب لذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية وتارة يقول ان منشأ انتزاعه الانتساب اليه تعالى والحق انه قد اشتبه عليه المنتزع
منه بعلة الانتزاع اذ لا شك في ان الوجود المصدري منتزع عن الممكنات ومطابق صدقه ومصداق حمله ليس امرا خارجا عنها مباينا
محضا لها ضرورة نعم علة مصداقه منفصلة عنها مباينة لها وليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود على ان ذلك الامر المباين ان
كفى في موجودية الاشياء باسرها بنفسه لزم تحقق الكل بتحققه وبطلانه ظاهر وان لم يكف لم يكن مصداقا للوجود جميع الممكنات وايضا على هذا
التقدير يصدق ظاهر ان العدم على شيء من الاشياء لتحقق مصداق وجودها دائما فان التجأ الى ان لكل من الممكنات الموجودة انتسابا خاصا الى
ذلك الامر الواحد وارتباطا مخصوصا به وتلك الانتسابات والارتباطات هي مناشي انتزاع الوجود عن الممكنات ومصاديق وجوداتها
يقال تلك الانتسابات والارتباطات نسب واضافات متاخرة عن تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق الوجود واحدها
وايضا تلك الانتسابات والارتباطات اما انضمامية او انتزاعية على الاول لا يمكن ان تكون صفات انضمامية للممكن كما سيجيء له المحشي
وعلى تقدير كونها صفات انضمامية للواجب يلزم اما ان لا ينعدم ممكن ما او مجامعة العدم للوجود وعلى الثاني مصداق الوجود ومنشأ
انتزاعها ان كان ذات الواجب سبحانه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات زائدة على الواجب سبحانه يلزم
ما لزم فتامل فانه ناهي الوجود وليس قائما بالماهية لا على وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الصفة
في الاتصاف الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم كون الممكن موجودا قبل وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
يلزم تقدم الشيء على نفسه والا يلزم التسلسل واورد عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الماهية كانضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم كون
المنضم اليه مقدما واجيب بان الانضمام للفصل في مرتبة كونه فصلا بل هو في تلك المرتبة عين الجنس لا تغاير بينهما بحسب الوجود فضلا
عن الانضمام بل انما هو منضم في مرتبة كونه صورة ومأخوذا بشرط لا شيء فافهم والا على وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدري
انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية يعني على تقدير اتصاف ماهية الممكن بوجوده اتصافا انتزاعيا لا بد من منشأ لهذا الوجود حقيقة والا
يكون اختراعيا محضا ولا يمكن ان يكون ذلك المنشأ انتزاعيا والا فلا بد له من منشأ آخر ولو ذهبت المناشي الى غير النهاية فلا بد لتلك

المناشئ المغيبة المتناهية من منشأ ما فخطط او انقيبها او واقعية الانتزاعيات انما تكون بواقعية منشئها فهذا المنشأ هو الوجود حقيقة وليغير
ثم انه لا انتزاعيات ولما بطل الشقان ثبت ما هو المطلوب وانت تعلم انه لا يلزم من بطلان كون الوجود صفة انضمامية وانتزاعية
كونه عين الواجب سبحانه فلا يثبت ما هو مطلوب المحشي فافهم وذلك غاية تحقيق شريف قوله وثانيها آه يعني ان ثاني المذاهب في الوجود
مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود المصدري في الواجب نفس ذاته الحقة وفي الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذواتها حتى تحته
وانتزاع هذا المعنى الانتزاعي وقال المحشي تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعتبار
العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر لما يشهد به الضرورة العقلية فما قال الشيخ
المقتول ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري المعقول خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية اذ لو لم يكن للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري
كان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر ولم يبق معنى كالامكان ليس الوجود صفة منضمة الى الماهية كما هو زعم المشائية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك
الحقيقة على الحكم بالنظر الدقيق منشأ الانتزاع هذا المفهوم ومصداق لحمله ومطابق لصدقه يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري
لان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما زعمه الاكثرون منهم المص والشارح فلما سلم ان الوجود المصدري له حقيقة وراء مفهومه الانتزاعي
وهو صادق عليها او يعبر بها بفرد الوجود المصدري وذلك لان فرد الوجود المصدري منحصر في حصته وليس له فرد سوى الحصة المتخصصة
بالاضافة والتوصيف فلا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه المعنى المصدري مواطاة الا ان يقال المراد بفرد الوجود
المصدري حقيقة الذات التي هي منشأ الانتزاع فالحاصل ان حاملو هي اي تلك الحقيقة في الممكن زائدة لانه موجود لغيره فمصداق حمل
الوجود عليه امر زائد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر اعلم انك
قد عرفت فيما سبق ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالماهية في نفس الامر وان نسبته الى الماهية سواء كانت الذات
واجبة او ممكنة نسبة الانسانية الى الانسان فليس في الانسان ماهية ووجود زائد عليها كما انه ليس في الانسان انسان وانسانية
زائدة عليه او بالجملة نسبة الوجود الى الماهية ليس نسبة العوارض المنضمة او المنتزعة الى ماهية المعروض والا يكون مصداق الوجود
امرا زائدا على الماهية قائما بها انضماما او انتزاعا وهو باطل قطعا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن في كون مصداق
حمل الوجود نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والماهية الممكنة بان لا ذات للممكن بلا جعل
جاعل بخلاف الواجب وهذا النحو من الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود عليه امرا زائدا عليه فان قلت مصداق حمل الوجود
على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل يقال هذه الحيثية لا يخلو اما ان تكون تعليلية او تقييدية وعلى الثاني مصداق حمل الوجود
في الممكن لا يكون نفس الماهية بل امرا زائدا عليها قائما بها انضماما او انتزاعا وهو خلاف ما تقرر وعلى الاول لا يكون بين مصداق الوجود
في الواجب وبين مصداقه في الممكن تفرقة اصلا اذ الحيثية التعليلية خارجة عن المصداق فهي لا تصلح للفرق بين مصداق حمل الوجود
على الذات الممكنة وبين مصداق حمله على الذات الواجبة اصلا بل يكون مصداق حمل الوجود ح في الممكن ايضا نفس الذات بلا زيادة
امر وعروض عارض والا يلزم ان لا يكون مصداق حمل الذات والذاتيات ايضا نفس الذات بلا امر زائد ومطابق الحكم بكون ...

الممكنة نفسها هي الذات الممكنة المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل نعم يلزم من كون الممكن ذاتا متقررة بجعل الجاعل صحة سلب
الوجود وصحته بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم بحمل الذات الممكنة على نفسها وحمل ذاتياتها هي الذات المتقررة صحة
سلب نفسها وذاتياتها عنها بمعنى ليسية نفس الذات الا ان لا يكون نفس الذات مصداقا لنفسها وذاتياتها فتامل ولا تغفل

فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانيته محضة لا ماهية له قال الشيخ في التعليقات كل ماله ماهية انية فلا ماهية للواجب ماهية انية فان الماهية
هي الحقيقة المعراة من الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان تلحقه التعرية وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية

اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والمخدوم جلال الدين في ان للواجب ماهية ام لا فقال السيد انه هو الوجود لا ماهية له
لانها المعراة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزه عن لحاق الماهية واحاطة الاعتبارات وقال المخدوم له ماهية هو وجوده انتهى قال بعض الفضلاء
من نظر في كلام المحشي لا شك انه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود عليه ومبدأ الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما والنزاع الا
في اطلاق الماهية بالتفسير المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التعرية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب ان تكون معقولة
مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لحملها في مرتبة ذاته فلا يمكن تعريته عنها في اعتبار
العقل فقال بانه لا ماهية له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات العرضية اللاحقة من الخارج
فيجب ان تكون معقولة ولو بوجه ما مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرية
ضرورية فيه عز مجده فقال باطلاقها عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين وانت تعلم ان المحقق الدواني انما يقول انه تعالى
حقيقة بسيطة معراة في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهذا ان موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق الحمل
في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ولا يقول انه تعالى ذو ماهية كلية وكلام الصدر المعاصر ليس في نفي
الماهية بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة فهو ينفي الذات والشيئية
وهذه سخافة لانه لو لم يكن له ذات لكان الواجب تعالى لا شيئا محضا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قال ان ذاته
بنفسها مصداق الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني وبالجملة الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس براجع الى اختلاف
الاصطلاحين كما يظهر لمن تتبع كلامهما ويحول حول ذلك اي يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانيته محضة فلا ماهية
له ما قيل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصته
الوجود المصدري وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود المصدري المطلق وحصته والوجود الخاص لكنها زائدة عليه وفي الواجب الاول
والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحمل فما هو مصداق الحمل ومنشأ
الانتزاع في الممكن مغاير لما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود
خاص قائم بذاته من غير احتياجه الى شيء وههنا كلام من وجهين الاول انه يلزم مما ذكر ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود والذي
هو عينه وحصته الوجود المصدري وهو باطل قطعا واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى واما الثاني

فهو معنى اعتباري لا يصلح ان يكون منشأ للآثار الوجودية واورد عليه بانه على تقدير القول بعروض حصة من الوجود لا بد من القول بكونه موجودا بهذا
المعنى القائم به فيلزم كونه سبحانه موجودا بوجودين واجيب عنه بان معنى المشتق معنى اجمالي محصله يرجع الى ما يترتب عليه آثار المبدأ فمعنى الاسود
مثلا ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام فمعنى الموجود ما يترتب عليه آثار الوجود ولكن قد يترتب الآثار على ما صدق
عليه ذلك المشتق بقيام مبدأ الاشتقاق كالاسود وقد يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام المبدأ كالموجود بالقياس الى الواجب تعالى
اذ يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى به نعم العقل ينتزع عنه معنى الوجود ولكن لا دخل له في ترتب الآثار قال الفاضل ان الوجود
المصدري لو كان زائدا عليه تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علته نفس ذاته تعالى فيلزم تقدم الذات عليه بالوجود او يكون علته غير الذات
فيلزم الامكان وان قيل انه ليس زائدا عليه يقال فيلزم كون الواجب امرا اعتباريا والجواب ان الامر الزائد لو كان له وجود مغاير لوجود الذات
لكان محتاجا الى العلة جزما ولو كان مصداقه نفس تقرر الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج
الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر الزائد عنه والوجود المصدري من القبيل الثاني فلا يجب
ان يكون له علة ان لم يكن لمصداقه ومنشأ انتزاعه علة وفقه الامر ان للانتزاعيات نحوين من التقرر الاول تقررها بتقرر المنشأ وحاله حال
المنشأ فان كان المنشأ واجبا كان هذا التقرر واجبا وان كان مجعولا كان هذا التقرر ايضا مجعولا والثاني تقرره بعد الانتزاع في حاق الذهن وهذا
التقرر لكونه مغايرا لتقرر المنشأ متأخر عنه وهو معلول سواء كان المنشأ واجبا او ممكنا ولا فرق في ذلك بين الوجود المصدري ومفهوم الموجود
كما يفهم من كلام صاحب الافق المبين قال يحول ايضا حل ما حققه المحشي من ان حقيقة الوجود غير ما يفهم منه من المعنى المصدري
وهو زائد في الممكن وعين في الواجب ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الموجودية يعني ان الخلاف
في العينية والزيادة انما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار وما به الموجودية لا في الوجود المصدري الانتزاعي لانه زائد في الواجب والممكن
جميعا ولا يخفى ان هذا القول يدل على كون حقيقة الوجود مغايرا لمعناه المصدري سواء كان شخصا واحدا مغايرا للممكنات كما هو مختار المحشي
او وصفا عارضا في الممكنات وعين الحقيقة في الواجب كما هو المنقول عن المشائية قوله والا لم يكن آه يعني لو كان الوجود صفة زائدة على
الواجب ولم يكن عينه لكان الواجب موجودا قبل جميع الوجودات التي فرضت زائدة على ذاته ولا يكون هذا الوجود زائدا والا لم يكن ما فرض
جميعا جميعا فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فثبت المطلوب هذا ورد عليه بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود زائدا في الواجب
ان يكون وصفا قائما به ليلزم ما الزم اذ يجوز ان يكون امرا مباينا له وموجودية الواجب يكون لانتسابه اليه كما ذهب اليه المتألهون في
وجود الممكن من ان الوجود غير قائم بالممكن فهو ليس موجودا لقيام الوجود به بل بانتسابه اليه واجاب عنه المحشي بقوله وما ذهب اليه المتألهون
من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغيره موجود لانتسابه اليه واطلاق الموجود عليه كاطلاق المشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على
تقدير ان يكون وجود الواجب عينه يعني ان ما ذهب اليه المتألهون في وجود الممكن من كونه عبارة عن الانتساب والارتباط الى الوجود
القائم بذاته الموجود بنفسه انما يصح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصح القول في الواجب بان وجوده مباين لذاته والا
لاحتاج الواجب في موجوديته الى امر مباين منفصل عنه تعالى بل يلزم الاحتياج الى الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجوده

الواجب عليه وليس لهم انفصال عنه فتامل **قوله** فان قلت الخ اراد المعترض بالعلة العلة الموجدة في الخارج وبالام ترجيح الاعتراض
لان الممكن مطلقا سواء كان موجودا خارجيا او امرا انتزاعيا يحتاج الى العلة فلا وجه لابتناء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لان
الوجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة مطلقا متساويان الم ان حاصل ما يراد ان كون وجود الواجب على تقدير
كونه زائدا محتاجا الى العلة مبني على كون الوجود موجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده
امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس ذاته بما هي هي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية حتى يكون محتاجا الى العلة
ومحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود زائدا على حقيقة الواجب ولا ريب في احتياج الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة اذ الاتصاف بها متحقق في نفس الامر فلا بد له من علة اما الماهية او غيرها وبهذا ظهر انه لا حاجة
الى ان يراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج فافهم ويرد عليه اي على الاعتراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود
المصدري وهو ليس امرا اعتباريا كما سبق التلويح اليه وح يكون جواب الشارح على سبيل التنزل وقد يقال يجوز ان يكون الوجود من
لوازم ذاته تعالى وثبوت اللوازم للملزومات غير معللة فلا يحتاج الى علة وانت تعلم ان ثبوت لوازم الماهية لما ليس لواجب بالذات
حتى لا يحتاج الى علة كيف ويمتنع ثبوت لوازم الماهية حين عدمها فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات ما يمتنع جميع انحاء عدمه
وههنا عدمها بعدم الذات ممكن فلا بد لها من علة سواء كان ذات الموصوف او غيرها **قوله** واجيب الخ حاصله انا لا نسلم ان العلة لا بد
وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها لا بالوجود فيجوز ان تؤثر ذاته تعالى في
وجوده بنفسها قبل الوجود واعترض عليه المحشي بقوله لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو تحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية
من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له وعدم المانع كاشف عن امر وجودي وهي العلة حقيقة فلا نقض والواجب
لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه على الاذهان كلها فلا مجال لان يتوهم انه يجوز ان يكون علة
لوجوده ومتقدما عليه بالوجود الذهني ثم ههنا كلام وهو ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية من حيث هي هي من غير مدخلية الوجود مطلقا
في اقتضائها لها فمصداق حملها نفس الماهية من حيث اقتضائها لا المخلوط بها من غير مدخلية الوجود في الاقتضاء بالذات فيجوز ان يكون الوجود
من لوازم الماهية للواجب تعالى ومن العوارض المعلولة لها بان يكون ذاته بما هي هي مقتضية للوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود
واجيب بان عدم مدخلية الوجود في الاقتضاء لا يوجب الانفكاك عنه في مرتبة الاقتضاء بل يجب ان يكون المقتضي في تلك المرتبة
متقررا او مخلوطا بالوجود ولان الضرورة حاكمة بان الاقتضاء والتاثير لا يمكن من اللاشيء ولا ريب ان مرتبة الاقتضاء لصفة متقدمة
بالذات على حصول الصفة المقتضى فلا يمكن تاثيره واقتضاؤه لصفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتفرعة على الوجود هذا
على مذهب من قال ان لوازم الماهية مستندة اليها من غير مدخلية الوجود مطلقا واما على مذهب من يقول بمدخلية الوجود مطلقا كالمحشي
الداماد فالامر هون وبالجملة على كلا المذهبين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون الماهية علة لوجودها وانت تعلم انه
[illegible] الذات [illegible] التحقيق فليس [illegible] عوارض الماهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم [illegible]

قسم من العوارض وان كان امرا زائدا على نفس المهية عارضا لها في نفس الامر فهو من اللوازم البتة والقول بان عدم اعتبار الوجود في المهية عند اقتضائها صفتها لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود واهي بل هي محال انما يتم على تقدير كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها وانما يتم على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية اذ على تقدير كونه زائدا على المهية يكون لنفس المهية مرتبة [illegible] الوجود الذي هو من عوارضها ويكون للمهية في تلك المرتبة [illegible]
وصداق النقد [illegible]
علة لوجوده ولا يلزم تقدمها بوجودها على وجودها فان قيل كون المهية علة موثرة من دون وجودها غير معقول وكونها علة موثرة من دون ان تكون متصفة بسائر العوارض معقول يقال كون المهية علة من دون ان تكون ذاتا وحقيقة اصلا غير معقول البتة واما كون المهية علة بحسب تقررها بحسبها ذات وحقيقة سابقة على جميع عوارضها العارضة من عوارضها اللاحقة لها بعد مرتبة ذاتها فهو معقول قطعاً اذ ما يحكم به الضرورة العقلية ان ما ليس ذاتا وحقيقة اصلا لا يمكن ان يكون علة لشيء ولا ريب ان المهية على تقدير كون الوجود زائدا قبل عروض الوجود ذات وحقيقة فلا مضائقة في كونها علة لشيء وان كان ذلك الشيء هو الوجود فافهم فتم الجواب الذي ذكره المحشي بعينه الجواب الذي ذكره المص والشارح من جانب الحكماء الا انهما خصا الكلام بالعلة الفاعلية والمحشي تقدعم واعلم ان المجيب قد اورد سندين للمنع الاول ما بينه المص بقوله فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم المهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود وعندهم القابل يتقدم على مقبوله وليس ذلك التقدم بالوجود والا لزم ما لزم من وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وغير ذلك واجاب عنه المحشي بقوله واما التقدم للمهية الممكنة على وجودها فتقدم آخر وراء اقسامها الخمسة المشهورة ينبغي ان تقدم المهية الممكنة على وجودها ليس من المتقدمات المشهورة بل هو نحو آخر من التقدم يقال له التقدم بالمهية وحقيقتها المعلول ليست علة قابلة لوجوده الا انها ليست بحاملة لامكان حصول المعلول واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه بالوجود بل هي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها كما هو مذهب القائلين بالجعل البسيط او باعتبار اتصافها بالوجود كما هو مزعوم الزاعمين بالجعل المؤلف واذا كانت المهية عبارة عن نفس المعلول فلا تكون علة لوجودها فلا يلزم تقدمها على وجودها وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه زائدا لا بد وان يكون صفة منضمة الى المهية والمهية متصفة به في الخارج اتصافا انضماميا لان الكلام في الوجود الحقيقي لا في الوجود المصدري واذا كان الوجود وصفا منضما الى المهية فلا محيص عن لزوم كون المهية علة قابلة له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود وبهذا ظهر ان ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات كون وجود الممكن زائدا عليه يستلزم كونه قابلا له فيكون الممكن قابلا له والقابل يجب تقدمه بالوجود على المقبول فقد لزم في الممكن ما الزم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان كلامه هذا مبني على تصور ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود آخر

حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول والحاصل ان الماهية قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون علة فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط مبناه على ان الوجود صفة انتزاعية وان الاتصاف به اتصاف انتزاعي مع ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو لا يمكن ان يكون صفة انتزاعية وعلى تقدير كونها صفة منضمة لا محيص عن الاشكال والسند الثاني ما بينه المصنف بقوله وايضا فالاجزاء مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة وليس ذلك التقدم بالوجود ولانا نجزم بذلك وان قطعنا النظر عن الوجود واجاب عنه المحشي بقوله وكذا التقدم الاجزاء المحمولة يقتضي ان تقدم الاجزاء المحمولة على الكل ليس بالوجود ولا بالعلية فانها من حيث انها اجزاء متغايرة ومغايرة للكل لان الاجزاء لا بد وان تكون مغايرة للكل غير محمولة عليه فهي بهذا الاعتبار علة للكل ومقدم عليها بالوجود ضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة تفصيله ان الاجزاء المحمولة عبارة عن الاجناس والفصول ولها اعتباران اعتبار انها اجزاء وهي بهذا الاعتبار متغايرة ومغايرة للكل ومتقدمة على الكل بالوجود وتقدما بالطبع لان جزء الموجود من حيث انه جزء يجب ان يكون موجودا ومحتاجا اليه لوجود الكل بداهة فهي بهذه الحيثية علة له واعتبارها من حيث هي هي وهي بهذا الاعتبار محمولة على الكل ومتحدة معه في الوجود وليست باجزاء حقيقية لان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة بل الموجود امر واحد فذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذهن اذا لاحظه وجد هناك حقيقة مبهمة مترددة بين ان يكون هذا او ذاك ثم يعتبرها محصلة بشيء آخر بان يكون هي بعينها ذلك الشيء فيتقرر ويتحصل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يحققها ويحصلها فالاجزاء المحمولة ليست اجزاء حقيقية للشيء بل هي اجزاء على سبيل المسامحة باعتبار انها اجزاء في ملاحظة العقل وهي ملاحظة الابهام والتحصيل فهي بالحقيقة اجزاء الحد لا المحدود وقال الشيخ في الهيات الشفاء الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون للمادة شيئا لا وجود له بانفراده وذاته بوجه ما انما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس هو احدهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر الا انها اتحدت فحصل منها شيء واحد بالتركيب وبالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويحصل من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل شيء منها على الآخر حمل التواطي ومنها اتحاد شيء بشيء في قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما هو الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيها ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود او يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا الشيء آخر مضافا اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة أعني في بعد
واحد فقط او في الكثرة فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
للمساواة ههنا هو الذي هو في بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة لا شك فيها فهي كثرة ليست
من الجهة التي تكون من الاجزاء بل تكون كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل
عند الذهن فيكون ههنا غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس يضيفه
بل يحققه فلذا يجب ان يعقل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت الجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود هذا النوع لا غير
وفي العقل ايضا الحكم كذلك فان العقل لا يمكن ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية التي هي طبيعة الجنس وجودا محصلا هو اولا ثم ينضم اليه شيء آخر
حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل
بل انما يحدث الشيء الذي هو النوع طبيعة النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا
اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومأنا اليه فتلخص ان وجود الجنس والفصل هو بعينه وجود النوع ذهنا وخارجا فالتاليف من
الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه بضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع جعلا ووجودا بخلاف التاليف من المادة
الغير المحمولة فانه تاليف حقيقي لتغايرهما في انفسهما وتغايرهما المؤلف منها فجزئية الجنس والفصل للنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس
المأخوذ بشرط الفصل لا يغاير الفصل والنوع ذهنا وخارجا فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه على انه محصل
له لا على انه معنى خارج عنه لاحق له والحاصل ان الفصل ليس منضما الى الجنس حقيقة بل ليس ههنا الا حقيقة واحدة ووجود واحد وذلك الواحد
بعينه الجنس وبعينه الفصل لكن الذهن اذا حلل تلك الحقيقة وجد ههنا حقيقة مبهمة محصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينها تلك
الاخرى فيتقرر ويتحصل ويصير هذا الواحد وهذا المعنى لا يغير تلك الحقيقة بل يحصلها ويحققها فمقومات الماهية اذا اخذت لا بشرط شيء فهي غير
متقدمة عليها بالطبع ولا بنحو آخر من التقدمات المشهورة بل هي متقدمة عليها بالماهية فان ماهية الجنس وكذا ماهية الفصل من حيث هي هي
تحصلت اولا في مرتبة ثم تحصل في تلك المرتبة ماهية نوعية وما تحصلت هذه في مرتبة الا وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون للجنس
والفصل تقدم على النوع في سنخ التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بحسب الملاحظة العقلية مع قطع النظر عن الوجود
قال صاحب الافق المبين نفس الماهية الصادرة عن الجاعل اذا حللها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجدان الذاتي احق بان يتجوهر
اولا بنفس ذلك الجعل بعينه وان كان هو وذو الذاتي متحدين في الحقيقة ولها بحسب ذلك الجعل تجوهر واحد يستتبع من حيث تلك المجعولية
وجودا واحدا فهذا التقدم للجزء بحسب نفس جوهر الماهية المتقومة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود وتوقفها عليه في الموجودية فان لوحظ ذلك
كان له عليها التقدم بالطبع ايضا فالعقل بعد التحليل يجد الذاتي احق بان يوجد اولا بنفس ذلك الايجاد بعينه وذلك الوجود ويجده رتبيا على
الماهية ولا يكون ذلك الا في لحاظ التفصيل دون الابهام ان الوجود والماهية توقفا عليه فاذن للجزء الماهية عليها التقدم ان التقدم بالماهية والتقدم

بالطبع كل من حيثية اخرى فالطبيعة لا بشرط شئ وان كانت عين الطبيعة بشرط شئ لكن كما يكون سبيلها بالنسبة اليها سبيل نسبة الجزء الى الكل بحسب التكثر الذي يحدثه العقل في لحاظ التعين والابهام فكما انها متقدمة عليها بالمهية فكذلك يصح من حيث انها تتقدم عليها بالطبع تقدم البسيط على المركب فالطبيعة من الشئ الطبيعي كالبسيط من المركب لكن في لحاظ التحصيل والابهام لا في الوجود وهذا في سائر اللحاظات وهذا الكلام فاسد اذ تقدم شئ على شئ بحسب الوجود عبارة عن تقدمه عليه بحسب التجوهر فاذا كان شئ متقدما على شئ بحسب الوجود كان معناه ان ذات ذلك الشئ المتقرر متقدمة على هذا الشئ المتقرر ضرورة ان الوجود حكاية عن نفس الذات فليس العلة تقدمان متغايران بحسب المصداق يكون احدهما بحسب التجوهر والآخر بحسب الوجود وانما لها تقدم واحد هو تقدم ذات العلة على ذات المعلول غاية الامر انه قد يعبر عنه بالتقدم بحسب الوجود وايضا فذاتيات المهية لما كانت متحدة معها جعلا وتقررا ووجودا لم يكن للذاتيات تقدم على المهية بحسب التقرر والوجود في الواقع مع قطع النظر عن اللحاظ لكن الذهن اذا حلل المهية الى ذاتياتها حكم بتقدم نسبة التقرر والوجود الى الذاتيات على نسبة التقرر والوجود الى المهية فقوله فنفس المهية الصادرة الخ ليس لشئ اذ معنى ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتي والى ذي الذاتي وجدان الذاتي احق بالتجوهر والانفس ذلك الجعل بعينه ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتي والى ذي الذاتي وجدان الذاتي احق بالوجود والانفس ذلك الجعل بعينه فان التجوهر في لحاظ الذهن هو الوجود وقوله فهذا التقدم للجزء بحسب نفس جوهر المهية المتقومة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود وتقومها عليه في الموجودية غير محصل اذ التقدم بحسب نفس جوهر المهية في لحاظ العقل تقدم في الموجودية لان الموجودية حكاية جوهر المهية وبالجملة القول بان تقدم نسبة التجوهر الى الذاتي على نسبة التجوهر الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالطبع ليس بشئ والصواب ان يقال التقدم بالمهية عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم الموقوف عليه على الموقوف في الواقع والذاتيات ليست اجزاء للمهية بل هي اجزاء لحدها فهي متقدمة على حدها التفصيلي بالطبع لتغايرها معها بحسب الوجود ومتقدمة على المهية بالمهية لان نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي متقدمة على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل وتقدم نسبة التجوهر والتقرر الى الذاتي على نسبة التجوهر والتقرر الى المهية في لحاظ العقل هو تقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود الى المهية في اللحاظ فتامل ولا تزل والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن تحصيل قال ناقدا التنزيل الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزءا له لان الجنس من حيث هو جنس اعني الماخوذ لا بشرط الشئ متحد مع المهية النوعية في مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا يتميز عنها الا في ظرف الخلط والتعرية فلا يتقدم على النوع بالوجود ولا يكون تقدمه عليه بالطبع اذ التقدم بالطبع عبارة عن تقدم العلة الناقصة على معلولها في الوجود والجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده نعم اذا اخذ الجنس بشرط لا شئ فهو مقدم على النوع بالطبع لانه بهذا النحو من الاعتبار علة لوجود المهية لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله والجنس من حيث هو جنس يجب ان يحمل على نوعه والحاصل ان الجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده فليس له وجود بالاستقلال حتى يتقدم عليه نعم اذا حلل العقل النوع الى الجنس والفصل يجده جزءا منه فحاله حال اجزاء المتصل

والجنس لكنا الفصل متأخر عن جهة النوع في الوجود وان كانا متقدمين عليه بالماهية بحسب نحو من انحاء الملاحظة التفصيلية فانهما
متحدان مع النوع تقررا ووجودا فلا يكون الجنس مقدما بالطبع على النوع الا بحسب التعمل التحليلي بحسب الوجود ولا تأخر عن الجنس
النوع بحسب الواقع الا بعد تحليل العقل في الملاحظة فهو جزء تحليلي للنوع كالجزء المقداري للجسم بالفعل وليس جزءا ثانيا حتى يتقدم
عليه وجودا وتقررا الا بحسب التحليل فكان يعني ان الجنس ليس مقدما على نوعه تقدما بالزمان لان التقدم الزماني بحسبه يمتنع اجتماع المتقدم
والمتأخر في الوجود فيتحقق المتقدم في زمان والمتأخر في زمان آخر ان تحقق الجنس في الواقع بعين النوع [illegible] فرتبة فعلية الجنس
اشارة الى نفي التقدم بالرتبة فيما بين الجنس ونوعه وحاصله ان التقدم بالرتبة على نحوين احدهما ما يكون بالوضع وهو الذي يتحقق في الامور
الحسية كترتيب الصفوف في المسجد وهذا النحو من التقدم لا يمكن فيما بين الجنس والنوع وثانيهما ما يكون ترتيبه بالعقل كما بين الاجناس
والانواع المرتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب العقلي وهذا النحو من التقدم ايضا لا يجب ان يكون فيما بين الجنس ونوعه
او جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس [illegible] الا اشرف فلا اشرف الثاني على ذي الثاني فان قلت ان تستدل على هذا المطلب اي على
كون وجود الواجب تعالى عينه بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته لان ما هو معدوم في مرتبة ذاته اما ممتنع او ممكن وعلى التقديرين
لا يكون واجبا واذا كان الوجود زائدا عليه يلزم ذلك اي على تقدير كونه معدوما في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا لان ما هو معدوم في مرتبة
ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته فثبت ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يزيد وجوده على ذاته قال بعض الاكابر قد يراد بكونه معدوما
في مرتبة الماهية مسلوب الوجود في المرتبة بان يكون الظرف قيدا للوجود وبطلان التالي غير مسلم كيف وليس معنى العدم في المرتبة بهذا الوجه
الا ان الوجود ليس عينا ولا جزءا وهو بعينه الدعوى فكيف يسلمه من منعه وان اراد ثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزومه بل ليس في المرتبة
وجود ولا عدم فان كليهما ليس عينا ولا جزءا وانت تعلم انه لو لم يكن الوجود عينا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما ممتنعا او ممكنا وهو
محال [illegible] ويمكن الاستدلال على هذا المطلب ايضا بان مصداق الحمل اي مصداق حمل الوجود لو كان مغايرا للذات يعني لو لم يكن مصداق
الوجود نفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود عليه في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته لكان ممكنا لذاته محتاجا الى الغير فمصداق حمل الوجود نفس
ذاته تعالى كما هي وهذا هو المعنى بعينية الوجود له تعالى واورد عليه بان للخصم ان يقول ان مغايرة المصداق لا توجب الاحتياج الى الغير
لجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان بطلان كون
الشيء علة لنفسه ومفيدا لوجوده من الاوليات التي لا ينبغي ان يشك فيه من له ادنى مسكة فهذا الاحتمال بديهي البطلان فافهم قوله
لانا نقول آه حاصل الايراد المصدر بقول المص لا يقال الخ ان تقدم مقوم الماهية عليها ليس بمعنى انهما موجودان في الواقع وان احدهما
مقدم على الآخر بل بمعنى انهما متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل وحاصل الجواب ان هذه الحيثية اي كون المتقدم بحيث متى
وجد وجود ما يقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وهذه الحيثية ثابتة للمقوم قبل وجوده ومع قطع النظر عن
اعتبار الوجود وغاية الامر انه لا تحققه الا باعتبار الوجود واورد عليه الفاضل ميرزا جان بان هذه الحيثية هي صلاحية التقدم وصحته
لا نفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى مدلول الفاء في قولنا وجد فوجد واجاب عنه المحشي بقوله يعني لو سلم ان معنى التقدم هو [illegible]

اى كون المتقدم بحيث متى وجد وجد مع ما تقدم عليه كان سابقا عليه فلا شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد يعني ان جواب المعترض بعد تسليم
وعلى سبيل التنزل فهو راجع الى جوابين الاول انا لا نسلم ان معنى التقدم تلك الحيثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشيئين بحيث
يحصل له معنى لم يحصل للآخر الا عن هذه الحيثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحيثية فلا شك ان هذه الحيثية ثابتة للمقوم قبل
ان يوجد فلا يقتضي الوجود وفيه اشارة الى ان للمقوم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزءا وهو ثابت له مع قطع النظر عن الوجود
وتقدم باعتبار كونه علة للكل والسند انما هو بالاعتبار الاول ثم انه قد اعترض على المص الفاضل ميرزاجان بان التقدم لو كان عبارة
عن هذه الحيثية الراجعة الى قضية شرطية هي انهما لو وجدا كان احدهما مقدما على الآخر فيكفي المستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية
في شانه تعالى مقارن لتحقق مصداقها اذ التحقق مقدمها التحقق تاليها هو تحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب
الواقع ونفس الامر لان التقدم واقع فيها فيلزم كونه موجودا مرتين ويلزم ايضا اما توقف الشيء على نفسه او التسلسل واجيب عنه بان تقدم
الشرطية تحقق لمجموع الامرين لا لتحقق المتقدم فقط والمتحقق في شانه تعالى هو تحقق الواجب فقط لا تحقق وجوده الزائد عليه بالفرض
معا ايضا وصدق الشرطية لا يوجب امكان المقدم **قوله** وهو العلة القابلية آه يعني ان المستفيد للوجود علة قابلية فلا بد وان يلاحظ
العقل خلوه عن الوجود حتى يمكن له ان يلاحظ له استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود متقدما على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته واعترض
عليه المحشي بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق المعلول فمستفيد الوجود ليس علة قابلية له اعلم ان الوجود
الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو رأي المشائية فلا بد وان يكون المهية
علة قابلية له اذ على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كاتصاف الجسم بالبياض ويجب ان يكون المنضم اليه مقدما
على المنضم والقول بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بخلاف معطي الوجود ليس بشيء لان قابل
الوجود بمعنى ما ينضم اليه الوجود يجب ان يكون موجودا اذ انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل
على بطلان كون الوجود صفة منضمة لا على خلوه عن الوجود وعلى تقدير كونه صفة منضمة فان خلو المنضم اليه عن الوجود صريح البطلان
ثم ايد على عدم كون المستفيد علة قابلية بقوله كيف واثر الجعل عند المشائين القائلين بكون الوجود صفة زائدة على المهية وكون المهية
متصفة بها في الواقع هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث انه مرآة لملاحظة الطرفين يعني المستفيد والوجود وغير مستقلة بالمفهومية
كل من الطرفين اى المستفيد والوجود كان معتبرا في جانب المعلول والعلة القابلة ما يكون محلا للمعلول وحاملا لاستعداد وجوده
فيجب تقدمها عليه بالوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الشيئين انما وجوده في خصوص ملاحظة الذهن فلا يصح
ان يكون هو اثر الجعل المولف في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وكيف يقال ان المشائية يقولون ان اثر الجعل هو المعنى
الحرفي الغير الملاحظة استقلالا والحق ان اثر الجعل عندهم هو خلط المهية بالوجود الذي هو صفة منضمة اليها وهذا الخلط متحقق في
الواقع لتحقق مصداقه في الواقع اعني المهية والوجود المنضم احدهما الى الآخر فالمجعول بالذات ذلك الخلط الواقعي والمهية والوجود
مجعولان بالعرض لكن ذلك الجعل اذا انسب الى الوجود ويكون مستفيد الوجود من متممات الجعل من حيث انه علة قابلية له واذا نسب

الى مستفيد الوجود ولا يكون له توقف على شئ ولم يحتج الى تتميم وهذا بعينه كما قالوا ان الهيولى يحتاج اليها الصورة فى تشخصها والصورة تحتاج اليها الهيولى فى تقومها وجودها فالهيولى من تتمات علة الصورة الشخصية واذا اورد عليهم ان جعل الشخص بعينه جعل الطبيعة فيلزم كون الهيولى من تتمات علة الصورة المطلقة ايضا مع ان الامر بالعكس اجابوا بان الشخص والنوع وان كانا مجعولين بجعل واحد لكن ذلك الجعل اذا انسب الى الصورة الشخصية فالهيولى من تتماته واذا انسب الى الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تتميم الهيولى فافهم ثم لما كان لقائل ان يقول ان اجزاء المستفيد معتبرة فى جانب العلة والمستفيد عبارة عن الاجزاء فكيف لا يعتبر فى جانب المعلول اجاب عنه بقوله ان كان اجزاء المستفيد معتبرة فى جانب العلة من حيث التفصيل بناء على انه اى المستفيد معتبر فى جانب المعلول من حيث الاجمال يعنى ان المستفيد معتبر فى جانب المعلول من حيث الاجمال واجزاؤه من حيث التفصيل معتبرة فى جانب العلة ولا قباحة فيه لتغاير الحيثيتين وقد عرفت ايضا ان تقوم المهية من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المص ان المقوم للمهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وانما قيد بالحيثية احترازا عن الاجزاء الذهنية بالقياس الى المحدود فانها ليست باجزاء حقيقية للمحدود بل المحدود يتحلل اليها فى اللحاظ العقلى وليس المحدود مركبا منها فاطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما ان اطلاق المركب عليه على سبيل المسامحة نعم هى اجزاء الحد كما هو مصرح فى كلام الشيخ وغيره من الرؤساء فالاجزاء الحقيقية هى ما يتقوم به المركب فى مرتبة وجوده فهى مقومة له بحسب وجوده لا بحسب مهيته من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود والحاصل انه يجب ان يكون المقوم من حيث هو مقوم موجودا نعم يمتنع ان يكون الوجود قيدا للمقوم فيكون هو ايضا مقوما للمهية فلا بد له من وجود آخر وهكذا لكن يجب ان يكون الوجود شرطا للتقويم فيجب ملاحظته فى الحكم بالتقويم **قوله** والا لامتنع آه يعنى لو لم يكن تقويم الجزء للمهية بالنظر الى نفس ذاتها بلا اعتبار الوجود بل يكون تقويمه المهية ودخوله فى قوامها بالنظر الى اعتبار الوجود لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود فوجب ان يكون تقدمه على الذات بحسب الذات دون الوجود وما عرض عليه المحشى بقوله لا يخفى انه يمتنع خلو المهية عن احد الوجودين يعنى الخارجى والذهنى فلا يمكن الجزم بالتقوم مع التردد فى الوجود لان الوجود المطلق لازم للمهية غير منفك عنها والحاصل انه يمتنع خلو المهية عن احد الوجودين ولا يختص تقويم المقوم لها بوجود دون وجود فالجزم بالتقويم بحسب اى وجود كان لا يمكن مع الشك فى وجوده اى ذلك الظرف والشك فى خصوص وجوده فى ذلك الظرف لا ينافى الجزم بتقويمه بحسب الوجود فى ظرف آخر نعم الشك فى الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتقويم وبالجملة الوجود شرط التقويم فلا يمكن الجزم بالتقويم مع الشك فى الوجود المطلق ويرد عليه ان امتناع الخلو عن احد الوجودين فى نفس الامر لا يستلزم العلم به فكيف يمتنع الجزم بالتقويم مع الغفلة عن الوجودين وفى كلام الشارح كلام ... ان المقوم علة لوجود المركب فلا يجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والا يلزم الجزم بالعلية مع التردد فى وجود المعلول فتامل **قوله** فلان الوجود آه يعنى لو كان الوجود نفس المهية الممكنة او جزءها لم يكن قابلا للعدم لان الوجود يابى عن قبول نقيضه ولا يخفى ما فيه اذ قد سبق انه يجوز اتصاف الشئ بنقيضه فعروض نقيض لنقيض ليس بمحال فالاولى ان يستدل على نفى العينية بما استدل به على نفى الجزئية بان يقال لو كان الوجود عين المهية او جزءها لكانت المهية من حيث هى هى مصداقا لحمل الوجود ومنشأ الانتزاع فى مرتبة نفس ذاتها فتكون ماخوذة مع الوجود فلا تكون قابلة للعدم والا يلزم كونها موجودة ومعدومة معا وهذا هو الظاهر من عبارة المتن فانه بعد ما صدر ان المهية الماخوذة مع الوجود تابى العدم قال لو كان الوجود عينا او جزءا لم يكن كك بل كانت تابى العدم من حيث هى هى ايضا فاباؤها العدم

على تقسيمها العينية والجزئية انما هو لكونها ماخوذة مع الوجود وانما قال فالاولى دون فالصواب اذ يمكن ان يقال المراد بالوجود ههنا الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري ومصداق حمله وهو يابى عن قبول نقيضه كما مر فتأمل **قوله** فلا نسلم آه يعني انه لو اريد بقبولها العدم كونها مرتفعة ومعدومة بالكلية فلا نسلم ان الماهية لو كانت قابلة للعدم بهذا المعنى يلزم اتصاف الشيء بنقيضه اذ على تقدير ارتفاع الماهية عن صفحة الواقع يرتفع وجودها قطعا ضرورة انه اذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية بارتفاع الماهية فيجوز ارتفاع الماهية ايضا على تقدير كون الوجود نفسها او جزءا لها واعترض عليه المحشي بوجهين الاول **قوله** قد تفطنت آنفا ان محل الخلاف هو حقيقة الوجود لا الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزءه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونه مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع النقيضين وقد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فمصداق حمل الوجود نفسها بلا زيادة امر عليها فالماهية التي هي مصداق الوجود بنفسها محتاجة الى الجاعل في نفس حقيقتها ولا معنى لوجوبها مع افتقارها بنفسها بما هي هي الى الجاعل فظهر ان كون الشيء مصداقا لحمل الوجود بنفس ذاته اي بلا زيادة امر وعروض عارض لا يوجب الوجوب اذ لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل فيجوز ارتفاع ذاته في الواقع في نفس الامر فيرتفع مصداق الوجود بمعنى ليسيتها بنفسها وبالجملة لما كان تقرر الحقيقة الممكنة وكذا لا تقررها غير ضروري بالنظر الى نفس ذاتها فلا يجب صدق الحمل ما لم يتقرر واذا تقررت تحقق مصداق الحمل فيصح الحمل واذا لم يتقرر يرتفع مصداقه فلا يصح فمعنى حمل العدم على الممكن انه يرتفع ذاته بارتفاع علته ولا يلزم منه اجتماع النقيضين كما لا يخفى والثاني ما قال وايضا يمكن تعلق الجعل بكون الممكن موجودا سواء كان بالذات كما هو رأي المشائية او بالاستتباع بان يتعلق الجعل بنفس الماهية ثم يستتبع ذلك اتصافها بالوجود كما يراه الاشراقيون وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزءه لا يمكن ان يتعلق الجعل بكون الممكن موجودا لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته اعلم انهم اختلفوا في ان وجود الماهية عارض لها في الواقع وهي موجودة بعروضه لها في نفس الامر او ليس في الواقع الا نفس الماهية من حيث هي هي وليس الوجود عارضا لها في الواقع بل هو حكاية عن نفس الذات فذهبت المشائية الى الاول والاشراقية الى الثاني فمعنى الجعل عند المشائية ان يضيف الجاعل الى الماهية الوجود الذي هو من عوارضها في الواقع ويجعلها متصفة بالوجود وعند الاشراقية افاضة الجاعل عبارة عن افاضة نفس الماهية وليس في الواقع عندهم الا نفس الماهية من غير زيادة امر تقوم بها انضماما او انتزاعا فاثر الجعل عندهم نفس الماهية من حيث هي هي بما هي هي مطابق صدق نفسها وذاتياتها والوجود على نفسها فصدق نفسها وذاتياتها وصدق الوجود عليها حكايات عن تلك المرتبة المتقررة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر ضرورة ان صدق الحكاية منوط بمصداقها اعني المحكي عنه ومصداق تلك الحكايات نفس الماهية فجعل نفس الذات هو جعل تلك الحكايات وان كان جعل الحكاية من حيث كونها موجودة ذهنية غير جعل المحكي عنه وبالجملة صدق تلك الحكايات لا يحتاج الا الى جاعل يجعل نفس الماهية جعلا بسيطا لا الى جعل مستانف بخلاف العوارض الزائدة على نفس الذات فذلك الجعل جعل بسيط لنفس الماهية وجعل مؤلف في مرتبة الحكاية يتخلل بين الموضوع والمحمول فالجاعل جعل نفس ماهية الانسان مثلا في الواقع وجعلها هو جعل الانسان انسانا وحيوانا وناطقا وجسما وجوهرا وموجودا فجعل هذه الحكايات عبارة عن جعل مصداقها الذي هو نفس ماهية الانسان هذا عند الاشراقية واما عند المشائية

فلما كان الوجود عندهم صفة عارضة للمهية فالجعل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي هو بين المهية والوجود في الواقع فاثر الجعل هو الخلط
بين شيئين في الواقع ويكون نفس المهية ونفس الوجود عندهم اثرين بالعرض في ضمن الاثر بالذات فحين جعل الجاعل المهية تقررت المهية
مخلوطة بالوجود وصدق عليها انفسها وذاتياتها والوجود وبهذا الجعل المؤلف المتخلل بين المهية والوجود فقد تحقق انه لا معنى لتعلق الجعل بكون
الممكن موجودا على راي القائلين بكون مصداق الوجود نفس المهية الا ان تعلق الجعل بنفس المهية اذ ليس الوجود امرا زائدا عارضا لها
في الواقع حتى يصح تعلق الجعل به بالذات اذ ليس في الواقع الا نفس المهية وهو شيء واحد هو بنفسه مصداق الوجود فلا يلزم تخلل الجعل بين
الشيء وذاتياته على هذا التقدير اذ الجعل لا يتخلل بالذات الا بين شيئين يكون احدهما مغايرا للآخر والا لكان الشيء هو وجوده بل جعل مصداق
الوجود اعني نفس المهية هو نفس جعل كونه موجودا لا غير واما عند المشائية القائلين بكون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية فالجعل متخلل بين
المهية والوجود ولا يلزم المجعولية الذاتية اصلا فتامل ولا تعجل ثم لا يخفى ان هذا الدليل اي الدليل الذي ذكره المص لابطال عينية الوجود في حق
وما يقرب منه وهي الدلائل التي تبتني على لزوم رفع الامكان الذاتي لا يجري في الاعراض لان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع
فهو وجود في الغير على وجه الافتقار اليه وعينية هذا النحو من الوجود وجزئيته لكونه محتاجا الى الموضوع لا ينافي الامكان بل يؤكده اي الامكان
لاحتياجه الى الغير فيكون له وجود قائم بالغير وهذا يؤكد الافتقار والاحتياج الى الغير فكيف يكون واجبا كما نبهنا عليه سابقا في جواب الايراد
المصدر بقوله لا يقال الوجود القائم بالغير الخ فاستبان ان ليس المراد بالدليل الدليل الذي ذكره المحشي لان بناءه على امتناع تخلل الجعل
بين الشيء ونفسه وذاتياته وهو لازم على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود في نفسه او لغيره ودليل المص مبني على لزوم رفع الامكان
الذاتي وهو غير لازم كما بينه المحشي والتحقيق ان وجود الاعراض وجود رابطي متوقف على الموضوع ففي العرض يلزم كونه واجبا مع كونه وجودا رابطيا
محتاجا الى الغير فكون وجود العرض رابطيا لا يضر لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول
بان كلما هو مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حيثية اخرى غير ذاته فهو واجب بالذات مما لا سبيل الى صحته وان تلقاه الجمهور بالقبول
قوله الوجه الثاني الخ حاصله انا قد نعقل المهية ونصدق بثبوتها لنفسها ونشك في وجودها فلا يكون الوجود نفس المهية او جزءها واعترض
عليه المحشي بقوله الكلام ههنا في ان ذات الممكن لا ينوب مناب وجودها الخاص كما سبقت الاشارة اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو
مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه بل هو نفس ذات الممكن بمعنى ان يكون مصداق حمل الوجود نفسها ام لا ولا اشتباه ان الشك
في الوجود المطلق لا ينافي العينية بهذا المعنى لانه يجوز ان نعقل المهية التي هي مصداق الوجود ونشك في الوجود الذي المهية مصداق له
والحق انه لا يمكن تعقل المهية بنفسها ما لم يعلم وجودها اذ ما لا يتقرر لا يثبت له شيء وكونها نفسها مصداقا للوجود لا يستلزم وجوبها فانها بنفسها
مجعولة محتاجة الى الجعل ولا ذات لها بدون الجعل واعلم انه قال بعض ناظري كلام المحشي ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته ناهض لابطال
العينية بهذا المعنى ايضا فان الوجود على هذا التقدير يكون من لوازم المهية المنتزعة عن نفس ذاتها وبعد تصورها بالكنه كما لا يمكن الشك
في ذاتها وجزئها كذلك لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي هي ايضا الا ان يقال اللوازم قد تكون غير بينة فتعقل الملزوم لا يستلزم
تعقل اللازم مطلقا انما هو في اللازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الخبط والسخافة اذ مصداق حمل الوجود على هذا التقدير

يكون نفس المهية ولا يكون الوجود عارضاً للمهية في الواقع ولا زائداً عليها في نفس الامر بخلاف لوازم المهية فانها من عوارض المهية المنتزعة
عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم المهية لانه ليس عارضاً لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زائداً
على المهية عارضاً لها في نفس الامر يكون من لوازم المهية وما قال في الجواب لا ينبغي ان يلتفت اليه عاقل فضلاً عن فاضل **قوله** والكلام
في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهنياً لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود ولان الجسم
بالمطلق باحد هذين الوجهين لا ينافيه الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهنياً ولو كان الكلام في الوجود
المطلق او مطلق الوجود لم يتوجه ما قال الشارح رح ان الدليل قاصر عن المدعى لان القصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقاً
كما يظهر بالتامل **قوله** فان الشعور بالشئ آه اورد عليه بان الشعور بالشعور واجب لانه حضوري واجاب عنه المحشي بقوله بيان ذلك ان التصور
يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وهو معنى مصدري انتزاعي وعلم المعنى الانتزاعي لا يكون حضورياً والثاني الصورة الحاصلة
فيه والمراد ههنا المعنى الاول لان المعنى الثاني من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بصفاتها الانضمامية علم حضوري كما ثبت في محله فيكون
الشعور بالشعور بهذا المعنى الثاني واجباً لا الشك ان يكون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولهذا انكره المتكلمون فان الشعور بالشئ على وجه
الشك لا يستلزم الشعور بحقيقة الشعور على وجه لا يشك فيه وان سلم ان الشعور بالشيئين يستلزم الشعور بحقيقة الشعور فلا يستلزم
التصديق بثبوتها اي بثبوت حقيقة الشعور آه اي الشعور والمراد بالتصديق ما يعم الظن والحاصل انه يجوز ان لا يعلم انها حقيقية فلا يلزم
بثبوتها الغافص بل تحقق الوجود الذهني ليس نفس التحقق كما زعمه المورد لان حصول الصورة في الذهن وجود رابطي بين الصورة والذهن
والوجود الذهني من قبيل وجود الشئ في نفسه فالوجود الذهني ليس نفس التصور وفيما افاد بعض الاكابر قده ان الوجود الرابطي للاعراض هو
وجودها في انفسها قياساً الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروض للاضافة وجود رابطي فالشعور بالوجود الرابطي مع الغفلة عن الوجود في نفسه
لا يتصور وكيف يشك عاقل في وجود السواد في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم نعم اذا علم بوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه **قوله**
والجنس آه حاصله ان المهية المتحققة في الخارج اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن قطعاً كانت خالية عن الوجود الذهني فيكون الوجود الذ[هني]
مغايراً للمهية فلا يكون الوجود الذهني نفسها ولا جزءاً فيثبت الجزء الاخير من المدعى وهو زيادة الوجود الذهني واعترض عليه المحشي بقوله يتوجه
عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الذهني على المهية التي لا ينفك عنها الوجود الذهني يعني ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذهني
مغاير للمهية الخارجية الغير الحاصلة في الذهن ولا يدل على ان الوجود الذهني زائد على المهية التي لا ينفك عنها الوجود الذهني كالمعقولات الثانية
والمهيات الانتزاعية الاخر فلا يثبت به زيادة الوجود الذهني مطلقاً على المهية وقد يقال الاشخاص الخارجية لا يمكن ان يحصل تشخصاتها في الذ[هن]
فالوجود الذهني زائد على الاشخاص واذا لم يكن الوجود جزءاً ولا عيناً للاشخاص لا يكون جزءاً ولا عيناً للماهيات وهو انه يجوز ان يكون الوجود المطلق
عين المهيات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود الذهني عين الاشخاص الذهنية واما المهيات التي
لا يمكن حصولها في الذهن فالوجود ذهنياً لها يكون الوجود الخارجي عينها مع انه انما يتم اعتراض ثان على المص حاصله انه انما يتم ما قال المص
اذا كان المراد بالوجود الذهني في قوله خالية عن الوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة فقط اذ يمكن خلو المهية الخارجية عن الوجود

في الاذهان السافلة بان لا يعقلها احد ولو كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان مطلقا سافلة كانت او عالية فلا يتم اصلا اذ لا يمكن
خلو الماهية عن الوجود في الاذهان العالية على ما تقرر عندهم فان قيل هذا انما يصح في الحقائق الكلية والجزئيات المجردة واما الجزئيات المادية
فيمتنع وجودها فيها فيمكن انفكاك الوجود الذهني عنها يقال المراد بالاذهان العالية ما يعم النفوس المنطبعة الفلكية ولا ريب في حصول الجزئيات
المادية فيها **قوله** لانه يتوجه عليه آه يعني انا لا نسلم حصول الماهية في الذهن انما الحاصل فيه بعض وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على الماهيات
وانما يلزم الزيادة على وجوهها فلا يرد عليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني كما يدل عليه قول المص والكلام في الوجود المطلق وقول
الشارح على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه وجه عدم الورود انا سلمنا ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود
الماهية في الذهن فيجوز ان يكون الحاصل في الذهن وجها من وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود على الماهية بل على وجه من وجوهها ثم يتوجه عليه اي على
ما قال المستدل من ان الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على الماهية
التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي كالباري جل شانه فلا يحصل المقصود وهو زيادة الوجود الخارجي على الماهية مطلقا قال في الحاشية الا
ان يقال كل ماهية موجودة في الاذهان العالية حين ينفك عنها الوجود الخارجي انتهى قيل اشار بقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة وهي
ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة حتى يعد الوجود في المبادي العالية من انحاء الوجود الخارجي وفيه ان وجود كل ماهية في
الاذهان العالية ايضا غير مسلم بل غير صحيح على تقدير كون الوجود عين الماهية كما سينكشف عنقريب ان شاء الله تعالى والاسد ان نقول في اثبات
كون الوجود مطلقا زائدا على الماهية ان الماهية من حيث انها موجودة في الذهن ليست بموجودة في الخارج والا يلزم كون شيء واحد من حيثية واحدة
موجودة في الذهن والخارج معا فيكون الماهية منشأ للآثار الخارجية والذهنية من حيثية واحدة ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة
في الذهن والا يلزم ما الزم فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قال في الحاشية لان ما هو ذات وذاتيات للشيء لا ينفك عنه ذلك الشيء اصلا
انتهى قد عرفت فيما مر غير مرة ان مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وعروض عارض لها فالماهيات الموجودة في الخارج
يستحيل ان يحصل بانفسها في ذهن من الاذهان فانها لما كانت بانفسها مصاديق للوجود الخارجي المستقل استحال ان ينسلخ عنه في ظرف
من الظروف ومع امتنع ان يكون بنفسها مصاديق للوجود الذهني الغير المستقل فان قيل فذلك شان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له
يقال ان كان المراد بيان ذلك مخصوص بالذاتيات فذلك باطل لان عدم انفكاك الذاتيات عن الذات ليس الا لانها بنفسها مصداق
الذاتيات وهذا متحقق في الماهية بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان كان المراد معنى آخر فلا يجدي نفعا وبالجملة على تقدير عينية الوجود للماهية
لا يمكن حصول الماهية في الذهن اصلا والعلم بكنه الشيء عبارة عن انكشاف ذات الشيء لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الانكشاف
بشبح كاشف عن نفس الشيء وبهذا ظهر ان ما قال المحشي ان الماهية من حيث انها موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج ومن حيث
انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن لا يدل على زيادة الوجودين على الماهية كما توهم بل انما يدل على عدم حصول الماهية الخارجية
في الذهن على تقدير عينية الوجود للماهية واستبان ايضا ان ما قال بعض الاكابر قدس سره انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين الماهية المطلقة
والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يضر اتصاف الماهية بكل من الوجودين للعينية بهذا الوجه

ليس كما ينبغي لانه اذا كان الوجود المطلق عين الماهية المطلقة يكون منشأ انتزاع الوجود الخارجي نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فلا
معنى لاتصاف الماهية بالوجود الخارجي ولا بالوجود الذهني على هذا التقدير اذ الاتصاف انما يكون بما هو خارج عن نفس الذات عارض لها
لا بما هو منتزع من نفس الذات بلا امر زائد فتأمل ولا تغفل قوله قال بعض الفضلاء آه قد جوز بعضهم ان يحمل التعقل الواقع في الدليل الثاني
على التصديق فيكون تقرير الدليل انا نصدق بالماهية اي بكونها ماهية كالتصديق بان المثلث شكل مثلا ونشك في وجودها فلا يكون الوجود
نفس الماهية وهو لا يخلو عن التكلف اذ متعلق التعقل نفس الماهية وحدها وهي غير صالحة لان يتعلق به العلم التصديقي وحمل الماهية على كونها تلك
الماهية خلاف المتبادر ثم ان هذا انما يدل على نفي العينية بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف الذاتي والكلام فيه كذا قيل قوله بل بانا الخ يعني انا نشك
في ثبوت الوجود للماهية المعقولة والماهية وجزؤها ليس مما يشك في ثبوته للماهية لان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتياته له بين فلا يكون الوجود
نفس الماهية ولا جزءا ولا يخفى انه على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل الماهية يعني اذا قرر الدليل بانا نشك في ثبوت الوجود للماهية يستدرك ذكر
تعقل الماهية لان الشك في ثبوت الوجود للماهية لا يمكن بدون تعقل الماهية وتصوره فلا حاجة الى ذكره التعقل بل يكفي ذكر الشك في ثبوت
الوجود لها وفيما افاده بعض الاكابر قدس سره ان حمل الذاتيات على الذات انما يكون ضروريا لو كانت الذات متعقلة بالكنه واما لو كانت متعقلة بالوجه
فلا الا ترى انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كانت الماهية متعقلة بالوجه يجوز ان يكون تلك الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك
الثبوت فلا بد من اخذ تصور الماهية بالكنه فلا استدراك وهذا الكلام في غاية المتانة والحق انه لا معنى للشك في ثبوت الوجود للماهية بعد
كونها متعقلة بالكنه اذ مصداق الوجود نفس الماهية كما عرفت غير مرة فتعقل الماهية عبارة عن تعقل مصداق الوجود والشك في المفهومات
التي هي خارجة عن حقيقة الوجود وعارضة لها غير ضار اذ لا يلزم الا زيادة تلك المفهومات على الحقيقة لا زيادة الوجود فالدليل غير تام فتأمل

ولك ان تقرر هذا الدليل بان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون الوجود والتصور مع الشك تعقل بالوجود دون الماهية فالوجود
لا يكون نفس الماهية بالضرورة وقيل هذا يرجع الى الاستدلال بطريقين الاول ان التعقل اي التصور فقط تعلق بالماهية ولا شيء من التصور
فقط تعلق بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود فينتج الماهية ليس الوجود والثاني ان التصور مع الشك تعلق بالوجود ولا شيء من التصور
مع الشك تعلق بالماهية فينتج الوجود ليس الماهية يرد عليه ان هذا استدلال بالشكل الثالث وهو لا ينتج الا سالبة جزئية فغاية ما لزم بعض الماهية
ليس بوجود وبعض الوجود ليس بماهية وكان المقصود السلب الكلي والحق انه لا معنى لتعلق التعقل بالماهية دون الوجود على تقدير كون الوجود
نفس الماهية فقوله ان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون الوجود في حيز المنع بل في حيز البطلان اذ لا معنى لتعقل الماهية مع عدم تعقل مصداق
الوجود فان الماهية نفسها مصداق الوجود وغاية الامر ان لا يستشعر بكونها مصداق الوجود كان تعقل الماهية الانسانية بكنهها ولا يستشعر بكونها
مصداق الحيوان الناطق فمن تعقلها بكنهها فقد تعقل مصداق الحيوان الناطق بكنهه ولم يستشعر كونها مصداقه واما قوله والتصور مع الشك
آه ان اراد به ان التصور مع الشك تعلق بمفهوم الوجود دون الماهية فمسلم لكنه غير نافع له اذ ليس الغرض ان مفهوم الوجود عين الماهية وان
اراد ان التصور مع الشك تعلق بمصداق الوجود دون الماهية فلا يخفى بطلانه كما عرفت قوله ولا نسلم آه يعني لا نسلم ان شيئا من الماهيات
معقولة بالكنه التفصيلي قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها

الا على حقيقته بل نعرف منه اشياء اما خواص او عوارض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا النفس ولا الافلاك والنار والهواء والماء والارض ولا
نعرف ايضا حقائق الاعراض مثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجسم انما نعرف منه اشياء له هذه الخاصية وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة
الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصته او لازمه والفصل الحقيقي لا نعرفه ولذا
يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا
انه مخصوص من خاصية او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى انيته كالامر في النفس والمكان وغيرها
مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسبتها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا
لتلك الحركة محركا ورأينا حركة تخالف لحركة سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا وله صفة ليست لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة فتوصلنا
الى انيتها وكذلك لا نعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته ونعرف بواسطة
هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وسائر الصفات انتهى والحاصل ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شان خالق
القوى والقدر والمراد بعدم تعقل شيء من الماهيات بالكنه التفصيلي والا اي وان لم يكن المراد ما ذكرنا فتصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي
مما لا شك فيه اورد عليه اولا بانه اذا جاز العلم بكنه الشيء بالصورة الاجمالية جاز حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنه الشيء فاذا قيد احدهما
بالآخر فقد حصل الحد الموصل الى الصورة التفصيلية للشيء اعني العلم بالكنه فسقط المنع واجيب عنه بان محصله منع عدم كون الماهية معقولة
بالكنه بناء على جواز حصول بعض الماهيات بكنهه فيجوز حصول كل واحد من الجنس والفصل كذلك ثم تقييد احدهما بالآخر ليكون موصلا الى الصورة
التفصيلية اعني العلم بالكنه ولا يخفى ان مقابلة منع الشارح مقابلة المنع بالمنع وذلك خارج عن دأب المناظرة وثانيا بان توجيه المحشي غير نافع
فان عدم تعقل الماهيات بالكنه التفصيلي غير مضر للمستدل لانه لو كان بعض الماهيات متعقلة بالكنه الاجمالي نقول لو كان الوجود عينها لم يصح الشك
في موجوديتها بعد تعقلها بكنه حقيقتها او نقول نتصور تلك الماهية ونغفل عن الوجود فالوجود ليس عين الماهية والا يلزم كون شيء واحد معقولا وغير
معقول واجيب عنه بان الاشكال الذي ذكره الشارح انما هو على تقدير الجزئية فان معقوليتها بالكنه الاجمالي لا تنافي الشك في ثبوت الجزء ولا ينافي
الغفلة عنه فتوجيه المحشي بارادة معقولية الماهية بالكنه التفصيلي نافع جزما والحق ما اسلفنا انه لا معنى لتعقل الماهية مع الغفلة عن مصداق الوجود
فانها نفسها مصداق الوجود غاية الامر انه لا يستشعر بكونها مصداق الوجود قوله والاظهر يعني ان الاظهر ان يقول المستدل لو كان الوجود
نفس الماهية لما افاد حمل الوجود على الماهية فائدة معنوية وكان قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد سواد والوجود وجود ولان الكلام في زيادة
الوجود وعينيته للماهية لا في عينية الموجود للماهية او زيادته عليها حتى يكون قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد سواد والموجود موجود واعترض عليه
المحشي بقوله لا يخفى ان قولنا السواد موجود على هذا التقدير اي على تقدير العينية لم يكن صحيحا اذ حمل المشتق على الشيء يقتضي قيام المبدأ به واذا
فرض ان الوجود عين السواد مثلا فلا يمكن قيامه به لا صحيحا غير مفيد كما يدل عليه كلام الشارح نعم يرد ان ما ذكره الشارح اظهر والتحقيق انه ان
اريد بالوجود في الدليل الوجود المصدري فغاية ما لزم زيادته وهو غير ضار وان اريد به مصداقه بمعنى ما انتزاع عنه فلا يلزم عدم افادة الحمل الا اذا كان
الطرفان متصورين بوجه واحد واما اذا تصورا بوجهين مختلفين فقد يكون مفيدا بل نظريا ايضا وبالجملة حمل ما يكون عينية الشيء حقيقة او وجودا على ذلك

الشئ يكون مفيد احتاجا الى الاكتساب كما يقولون الوجود عين حقيقة الواجب سبحانه وصفاته عين ذاته وكان هذا المستدل اخذ محل الخلاف
الوجود دون الوجود يعنى ان غرض المستدل بهذا الدليل اثبات زيادة الوجود وحاصله ان الوجود لو كان نفس الماهية لما افاد حمل الوجود
على السواد وهذا الدليل لاثبات زيادة الوجود كما ان الدلائل السابقة لاثبات زيادة الوجود وفى قوله كان اشارة الى ان تخصيص بالمشتق
غير صحيح اما اولا فلان النزاع حقيقة فى المبدأ وبواسطته فى المشتق واما ثانيا فلان المبادى والمشتقات كلاهما من الامور العامة كما قد سبق
فالتخصيص باحدهما دون الآخر تحكم **قوله** والاول آه يعنى كون الوجود نفس الماهية باطل لان الوجود مشترك والماهية غير مشتركة لان الوجود ات
حقائق متخالفة بالبداهة واورد عليه المحشى بوجهين الاول مابينه بقوله لايخفى ان محل الخلاف ليس ما يطلق عليه لفظ الوجود يعنى ان محل
الخلاف انما هو الوجود الحقيقى الذى هو مصداق الوجود المصدرى ومنشأ انتزاعه اذ المعنى المصدرى الانتزاعى لا يصلح لان يقع الخلاف
فى عينية لشئ من حقائق الموجودات سوى نفسه والدلائل المذكورة لاثبات اشتراك الوجود بين جميع الموجودات او جميع الممكنات كقولهم
المنقسم الى الواجب وغيره وانه قد يجزم به مع التردد فى الخصوصيات وان مفهوم نقيضه يعنى العدم واحد فيكون مفهومه ايضا واحدا
اذ التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين وانه لو كان متعددا لبطل الحصر العقلى بين الوجود والعدم لا تدل الا على اشتراك الوجود
المصدرى لانه المنقسم والمجزوم به والمناقض للعدم ولا يلزم منها نفى عينية الوجود الذى هو مصداق هذا المعنى المصدرى ومنشأ انتزاعه
والثانى ما قال بل مراد الاشعرى من عينية الوجود هو بعينه مراد الحكماء يعنى ان مراد الاشعرى من عينية الوجود والماهية حملها عليها بالذات
هو بعينه مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى لا ينافى كون الوجود مشتركا معنويا فالاستدلال بالاشتراك على نفى العينية غير تام
ما قيل ان اشتراك الشئ بحسب المعنى بين الحقائق المختلفة بالجنس مناف للعينية قطعا وان لم يكن منافيا للجزئية فجوابه ان المراد بالعينية ان منشأ
انتزاع هذا المعنى المشترك الانتزاعى ومصداق حمله نفس ذوات الاشياء ولا ريب ان الاشتراك المعنوى بهذا المعنى لا ينافى العينية بهذا المعنى
وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح اهل المنطق اى الاتحاد بين الشيئين بحسب المحل الاولى فافهم الا انهم اى الحكماء جعلوها اى عينية الوجود من خواص
الواجب ومناط الواجبية لما انهم ان عينية الوجود مخصوصة فى الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انتفاء الاستناد الى العلة وانما الصحيح بالاما
الاشعرى والشيخ الاشعرى جعلها من خواص الموجود ومناط الموجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافى الامكان ولا يستلزم الوجوب
فمصداق الوجود هو نفس الحقيقة فى الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة متقررة بلا جعل والذات الممكنة نفسها مجعولة
صرح بذلك كثير من العلماء كشارح الصحائف وشارح المقاصد وغيرهما **قوله** لكان عم الذاتيات آه يعنى لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات
اى ذاتيا فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة اذ لا ذاتى لها اعم منه ضرورة ان جميع الممكنات منحصرة فى المقولات العشر وفوقها
اخص من الوجود فلو كان الوجود جزءا يكون فوق جميع الذاتيات فان قلت معرضا الاما حاجة فى اثبات المطلوب الى ذلك اى الى بيان
كون الوجود جزءا مشتركا اعم الذاتيات بل يكفى فى لزوم الشئ ان يقال لو كان الوجود جزءا للماهية لكان لها جزء آخر سوى الوجود لان جزئية
الشئ للشئ لا يتصور الا اذا كان له امر آخر جزءا لهذا الشئ ولو كان الوجود جزءا له اى لهذا الجزء الآخر لانه ايضا ماهية من الماهيات والوجود جزء لها فيتسلسل
[illegible]

جنسا ومثل الجنس والعلم انه قد يستدل على ابطال كون الوجود جنسا بانه لو كان جنسا لانقسم بالفصول المقسمة الخارجة عنه المفيدة للوجود وجوده
فالوجود فيتعين حقيقة الجنس فتكون تلك الفصول مفيدة لحقيقته فيلزم كونها فصولا مقومة وداخلة فيه هذا ليس بشيء لان تقويم شيء لشيء
وكذا افادة حقيقة شيء لشيء يتصور على نحوين الاول تقييد نفس الحقيقة كما هو شان العلة على طور الجعل البسيط والثاني ان يكون المقوم جزءا
من حقيقة الشيء المقوم فيتقوم بالدخول فيه كما هو شان الفصل فان اريد بافادة الحقيقة افادتها بالنحو الاول فاللازم ملتزم لان كل فصل
مقسم مفيد لحقيقة الجنس بهذا المعنى لكونه علة له وان اريد بها افادة الحقيقة بالنحو الثاني فاللزوم ممنوع نعم على هذا التقدير اي على تقدير كون الوجود
جنسا للماهية يلزم ايضا كون الوجود جزءا للشيء وجزءا لجزئه بمراتب غير متناهية وهو محال لانه يلزم ح جزئيته في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية
الفصل فيلزم كونه جزءا مرتين وبهذا فلا يرد انه لا استحالة في دخول شيء واحد في شيء بمراتب غير متناهية لو كانت الوجودات غير متناهية والوجود الحقيقي
يجوز ان يكون كليا متعدد الافراد ويكون فرد واحد منها داخلا في حقيقته والفرد الآخر في جزئها ولا استحالة ح الا استحالة التسلسل وهو الذي الزمه المص وكذا لزم كون
الشيء جزءا لنفسه وجزءا لجزئه كذلك لان الوجود بالمعنى موجود وقد فرض انه جزء لكل موجود فكان جزءا لنفسه موجودا ولقائل ان يقول المفروض انما هو جزئية الوجود لما
وراءه من الموجودات ويمكن ان يقال بان الوجود لو كان جزءا للممكنات فيكون ممكنا لنسبة الوجود الى جميع الممكنات على السواء فيكون جزءا لنفسه ايضا
وذلك الجزء ايضا موجود وممكن فيلزم الجزئية بمراتب غير متناهية ويلزم ايضا كون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالاجزاء
التي يتركب منها الكل غير الاجزاء التي يتركب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق متخالفة واذا كان الوجود جزء هذه الحقائق المتخالفة يكون الحقائق
متخالفة غير متناهية والحق ان نفي جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات قال بعض الاكابر قده وذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا
تقرر كان موجودا بنفسه فلا يصلح للجنسية التي فيها الابهام ولا للفصلية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود المصدري امر منتزع عن الموجودات
وصف لها بداهة والنكارة مكابرة وبعضهم قرره بان الوجود معنى وصفي ولا يتقوم من المعنى الوصفي والذات حقيقة وحدانية واورد عليه بعض الاكابر
قده بانه ان اريد ان المعنى الوصفي مطلقا لا يتقوم منه ومن الجوهر حقيقة فهو منقوض بالجسم المركب من الهيولى والصورة التي هي معنى وصفي وان اريد
من المعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا كما يقال لا يتقوم من الجوهر والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان اشتهر لكن لم يصح برهان فضلا عن ان يكون
اجلى من هذه المقدمات قوله لان المركب آه يعني ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط واعترض عليه بعض المحققين في حواشيه القديمة على شرح
التجريد بان المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور انتهاؤه الى البسيط لانتفاء التركيب على ذلك التقدير ذهنا وخارجا يعني على تقدير
كون الاجزاء عقلية وعدم تعقلها مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة ح منتف ذهنا وخارجا اذ معنى التركيب العقلي ان للعقل
ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء واذا حلله العقل لا يلزم انتهاؤه اليه لجواز ان لا يقف التحليل عند حد كما في تجزي المتصل الواحد واجيب عنه بوجهين
الاول ما قال الفاضل ميرزا جان بان التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا او معدوما اذ لا معنى له الا اجتماع
البسائط فنقول تلك الاجزاء بحيث اذا تحلل وتعقل مفصلة لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزءا للماهيات بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي
الى البسيط الحقيقي وبعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والمجمل عين المفصل
ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لا يشتمل عليه المجمل ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لا بد من ان يشتمل على البسيط الحقيقي بالفعل

البسيط فلان الحمل على التقدير موجود وعلى البسيط الحقيقي بالتشبيه والتمثيل تحقيقه اصلا واما الامر بالتحقق الحمل والفصل بالقوة وعليه ايضا ما صنعوه من تحليل الجسم
الى غير النهاية على رأي الحكماء وثانيا بان تحقق الحمل مفصلا ومجملا في الاجزاء لا يستلزم تحققها الا آخر وبهذا عدم تحقق البسيط في المركب واجيب بان المتبادر من التركيب
هنا بالفعل واطلاق الجزء على الجزء المقداري من قبيل المجاز بخلاف التركيب العقلي فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع
الاجزاء لكن بوجود واحد لا بصفة الامتياز والاجزاء ماهيات متخالفة فالمركب الخارجي عبارة عن الاجزاء المتحدة في الوجود والمتغايرة في الماهية فلا بد
ان يكون بحيث ان حلل الى الجميع انحل الى البسائط وبالجملة المركب العقلي اسوة بالمركب الخارجي وانما الفرق بفعلية الاجزاء في احدهما وكونها
بالقوة في الآخر وفيه انه ان كان المراد بالقوة امكان الفعلية فهو غير مسلم وان اريد انه ان حلل الى الجميع يحصل بالفعل فهو مسلم الا ان التحليل
محال ويمكن ان يقال لا بد من امكان التحليل نظرا الى ذاته فتأمل وثانيا ما قال وانت خبير بان المراد من المركب والبسيط هاهنا غير المتصل
الواحد واجزائه المقدارية فالمركب الخارجي على التقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج ينتهي الى بسيط ذهني لان التركيب العقلي يستلزم التركيب
الخارجي وجوابه ان الحاصل ان التركيب الذهني ملزوم التركيب الخارجي وهو ملزوم الانتهاء الى البسيط بخلاف انقسام المقادير فلا حاجة
هنا فلا يجب انتهاؤها وفيه نظر لان ما ذكرنا يتأتى من قبل من يرى التلازم بين التركيبين واما على رأي الشارح ومن حذا حذوه القائلين بالتفارق
بين التركيبين فلا يتأتى اصلا والايراد انما هو عليهم فالجواب ليس بناهض وان قيل انهم يطلقون المركب العقلي على البسائط الخارجية ويقولون ان
البسيط الخارجي مركب من الجنس والفصل فعلم ان التركيب العقلي ليس مستلزما للتركيب الخارجي يقال اطلاق المركب العقلي على البسائط الخارجية
من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات ويؤيده ما قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو اي الحد شيء
يفرضه العقل وليس حدا حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء واما هو اي البسيط في ذاته فلا جزء له حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في مواضع
من كتبه انه لا يقول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي لانه صرح بان الهيولى مركبة من الجنس والفصل مع كونها بسيطة في الخارج وصرح ايضا
بكون المقدار جنسا للخط والسطح والجسم التعليمي فغرضه ان الاجزاء الخارجية لحد البسيط اجزاء لحده لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء لقوام البسيط
لكونها متحدة معها فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون منحلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط هاهنا
ذهنا وخارجا فلا حد له وكيف يقال انه ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد قوله لان البسيط آه يعني ان البسيط مبدأ المركب فعلى
تقدير انتفاء البسيط يلزم انتفاء المركب وقال بعض المحققين في الحاشية القديمة معترضا عليه لنا ان نمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب
مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب اصلا فليس بضروري
بنفسه فان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد آخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان
الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على آحاد آخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء ايضا مشتملا على آحاد لا يكون من
نوع ذلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وغيره من البراهين الدالة على ابطال التسلسل واورد عليه بان الاجزاء
هاهنا عقلية وهي متحدة الوجود فلا امتياز بينها الا عند التحليل فلا يمكن فيها اجراء برهان التطبيق وغيره من البراهين ويمكن ان يقال المقصود
ان وجوب الانتهاء الى البسيط لا يكفي في ابطال التأليف من الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق وغيره وان كان ذلك

التمسك في الاجزاء الخارجية دون الذهنية وانت تعلم ان المركب الخارجي العددي حقيقة منحصر في العدد واعلم ان التركيب عبارة عن اجتماع الاشياء الكثيرة بحيث يصح اطلاق اسم الواحد عليه وهو انحاء اما ان يكون بينها مناسبة بالحاجة وغيرها بها يصير امرا واحدا بحيث يترتب عليه الآثار سوى ما يترتب على الاجزاء او لا يكون على الاول يكون التركيب حقيقيا وعلى الثاني يكون اعتباريا فالمركب الحقيقي اعني الذي بين اجزائه مناسبة بل نحوين عددي وغير عددي اما العددي فهو الذي وحدته وحدة العدد والعارض له الكثرة هي الآثار العددية فحقيقته منحصرة في العدد ولما اشتهر ان الكلية والجزئية من عوارض الكم الحقيقة واجزاؤه وحدات بسيطة واما المركب الخارجي الغير العددي كالجسم المركب من الهيولى والصورة وان كان عدديا من حيث العدد والعارض له لكن من حيث الذات حقيقة واحدة متقومة من المادة والصورة فتركيبه مع قطع النظر عن العدد العارض له فهو غير عددي وهذا المركب هو الذي لا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج يكون به فعلية هذا المركب والا اي وان لم يكن هذا الجزء بسيطا لم يكن للمركب فعلية لانه ان فرض فعلية الجزء الصوري البسيط بجزء آخر بسيط كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء لا بالجزء الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بجزء آخر كان فعلية المركب بهذا الجزء لا باحد من الاولين وهكذا فلو لم تكن الاجزاء الصورية منتهية الى جزء الذي فعليته بنفسه لم يكن للمركب فعلية فلا بد لكل مركب حقيقي من الانتهاء الى البسيط الحقيقي واذا ثبت انتهاء المركب الخارجي الى البسيط الحقيقي ثبت انتهاء المركب العقلي ايضا الى البسيط الحقيقي بناء على التلازم بين التركيبين واورد عليه بانه ان اريد انه لا فعلية للمركب حقيقة انما الفعلية للجزء الصوري وهو واسطة لفعلية المركب واسطة في العروض فهو ممنوع بل للمركب ايضا فعلية حقيقية وان كانت بواسطة الجزء الصوري واسطة في الثبوت وان اريد انه لا فعلية للمركب بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت بل بواسطة الجزء الصوري واسطة كذلك فمسلم لكن لا يلزم الانتهاء الى الجزء الصوري البسيط في الخارج وقوله والا لم يكن الخ انما يتم لو كان فعلية المركب بواسطة الجزء الصوري واسطة في العروض بل فعلية المركب بواسطة فعلية الجزء الصوري واسطة في الثبوت وفعلية هذا الجزء الصوري يكون بواسطة جزء صوري آخر واسطة في الثبوت وهكذا فان قلت ما به الفعلية لا بد ان ينقطع الى امر يكون فيه فعلية صرفة والا يكون فعلية مستفادة من جزء آخر يقال لا بد منه في المركب من امر به الفعلية وان كانت فعلية مستفادة من جزء آخر والا يلزم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في العروض بدون ما بالذات وان لزم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في الثبوت بدون ما بالذات اي بلا واسطة فيه اصلا لكن استحالته غير بينة واجاب عنه بعض الاكابر بان حاصل كلام المحشي ان الجزء الصوري بسيط لانه مبدأ الفعلية المركب فلو كانت مركبا توقف فعلية المركب على جزئه الصوري فلو تركب من جزء صوري آخر توقف المركب عليه فلو ذهبت الاجزاء الى غير النهاية لم يكن للمركب فعلية لان انعدام سلسلة الاجزاء الصورية باسرها جائز لعدم استناد كل منها الى الواجب الذات لا بالذات ولا بالواسطة لان في علة كل جزء صوري جزء صوري وهو ممكن مثل الاول فيجوز عليه العدم واذا جاز العدم على الاجزاء الصورية باسرها جاز انعدام المركب بانعدامها وان لم يجز عدمه مع بقائها فلم يجب فلم يوجد فلا يكون له فعلية وهذا بعينه جار في كل مركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى جزء حقيقي وان لم يكن اجزاء صورية لان فعلية المركب موقوف على اجزائه وفعلية اجزائه على اجزاء اجزائه فلو كانت سلسلة المركب منتهية الى الواجب بالذات يستحيل عدمها باحالته فيجوز وقوع العدم على كل من الاجزاء باسرها فيجوز العدم على المركب فلم يجب فلا يتحقق فعلية المركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى الآحاد الحقيقية واما اذا كان التركيب من آحاد غير متناهية فلا يلزم هذه الاستحالة لان فعليته يتوقف على الآحاد

تو تكون واجبة بالاستناد الى الجاعل التام الواجب بالذات بسيطا او بغير وسط فلا تثبت فعلية المركب فضلا عن انتهائه كل كثرة ولو كانت غير متناهية
الى الآحاد الحقيقية وانما خص الكلام بالجزء الصوري لان المقصود اثبات الانتهاء في الاجزاء الصورية لا نفي صدق تمام دليل جزئية الوجود للموجود
بان يكون جنسا او مثل الجنس بانه يلزم تركيب كل موجود من اجزاء غير متناهية لان بعض اجزائه الوجود فلا بد له من جزء آخر وكذا الكلام فيه فالوجود
جزء مشترك واحد والكثرة في الجزء الآخر المختص وهو الجزء الصوري وهذا الكلام في غاية المتانة واليه اشار بقوله على ذلك التقدير اي على تقدير عدم انتهاء
المركب الى البسيط لا يكون في المركب جزء بالقوة لان كون الجزء فيه بالقوة يستلزم الانتهاء الى البسيط بل يكون جميع اجزائه على هذا التقدير
بالفعل فيكون كل جزء غير قابل للقسمة والا لكان بعضها بالقوة فيكون بسيطا حقيقيا فيلزم التركيب منه والظاهر ان المراد بالقسمة اعم
من القسمة الى الذاتيات والقسمة الى الاجزاء المقدارية لا القسمة الى الاجزاء المقدارية فقط لان الكلام ههنا في اجزاء الماهية والحاصل انه لو كان جميع
الاجزاء حاصلة بالفعل فعند ملاحظتها اجمالا من دون ملاحظة تفاصيلها يحكم قطعا بانها آحاد حقيقية وان كان عند ملاحظتها تفصيلا كثرة
محضة ولا واحد هناك فلا بد وان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل فيكون بسيطا في مرتبة هيئة مع قطع النظر عن ملاحظة الاضافات لانها انما
تكون في مرتبة التفصيل والكلام انما هو في مرتبة الاجمال فتدبر **قوله** فانهما آه يعني ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي والوجود امر اعتباري
فلا يكون من اقسام الجوهر والعرض اللذين هما من اقسام الموجود الخارجي وما يقال ان الوجود اذا كان امرا اعتباريا فقد ثبت المطلوب لان الامر
الاعتباري لا يمكن ان يكون جزءا من الامر العيني والا يلزم كونه امرا اعتباريا فليس بشيء لان الامر الاعتباري جاز ان يكون جزءا عقليا للموجود
الخارجي وان لم يجز ان يكون جزءا خارجيا له بناء على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما ما ذكره الشارح قدس سره من استحالة كون الشيء
مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء فظاهر السقوط لاندراج المعلومية والمفهومية وغيرهما من الكليات التي يتكرر انواعها تحت المتصف بهما
فالمعلومية مندرجة تحت ما هو متصف بالمعلومية اعني المعلوم والمفهومية مندرجة تحت ما هو متصف بها وكذا الوحدة مندرجة تحت مفهوم
الواحد والكلية مندرجة تحت مفهوم الكلي وهكذا فيجوز ان يكون الوجود مندرجا تحت شيء متصف بالوجود اعني الموجود وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره
ان الشارح اراد بالاتصاف في قوله تحت المتصف بذلك الشيء الاتصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود لو كان جزءا لكل
موجود فيكون جزءا للجوهر والعرض فلا يكون مندرجا تحتهما لان الشيء لا يكون مندرجا تحت المتصف به مثل اتصاف الجنس بالفصل والوجود على
هذا التقدير موجود وعيني فلا يكون مندرجا تحت الموصوف منه ومن شيء وهذا بخلاف المعلومية ونظائرها والحق ان المعنى الوصفي سواء كان عرضا
مندرجا تحت مقولة من المقولات اولا يمتنع ان يكون جزءا محمولا للجوهر وذلك لان المعنى الوصفي بما هو هو مفتقر الى الغير والجوهر مستغن عنه في نفس
ذاته فلا يمكن ان يتقوم بالمفتقر لذاته والا يلزم اجتماع المتنافيين بحيثية واحدة في جهة واحدة ضرورة ان الاجزاء المحمولة كل واحد منها متحد مع الماهية
ذاتا ووجودا **قوله** وفيه بحث آه حاصله ان ما ذكره المص في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود واتحاد افراده ههنا من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق
عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متغايرتان والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن
قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج
فكان للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم المحذورات التي مرت لا يتم اصلا لانه انما يدل على عدم امتيازهما في الخارج يعني ان ما ذكره المص

انما يدل على انتفاء الهوية الخارجية بينهما وهو تحصيل ان لايكون للوجود هوية خارجية اصلا فعدم الامتياز بينهما في الخارج لايستلزم ان يكون احدهما
بعينها الاخرى بالذات كما هو المطلوب بل يجوز ان يكون عدم الامتياز بينهما بان لايكون للوجود هوية في الخارج اصلا فلا يتم التقريب فيه
نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجية لايكون له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين يعني ان المتكلمين لما نفوا الوجود الذهني فعندهم
لايكون للوجود هوية ذهنية اصلا فلو لم يكن له هوية في الخارج لايكون له هوية اصلا لانحصار الوجود في الوجود الخارجي مع ان البداهة حاكمة
بان له هوية في الواقع فيكون هويته عين هوية السواد وما يصدق عليه احدهما عين ما يصدق عليه الآخر اذ ليس في الخارج هويتان متغايرتان
حتى يكون كل منهما موجودا على حدة فما يصدق عليه احدهما يصدق عليه الآخر فثبت المطلوب ويرد عليه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان واقعية
الانتزاعيات ليست باعتبار وجودها الذهني كيف والضرورة حاكمة بان اتصاف الموجودات بالاوصاف الانتزاعية مما لادخل فيه لوجودها
الذهنية ولا بكونها متغايرة بل مدار واقعية الانتزاعيات كون مناشيها في نحو وجودها الواقعي بحيث يصح انتزاعها عنها فهذا النحو من الواقعية وجود
يترتب عليه الآثار وبهذا النحو من الواقعية وجود ولما يجده وحده والوجود الخارجي في ترتب الآثار فعدم كون الوجود ذا هوية بالذات غير بديهي الاستحالة
ولا يلزم على منكري الوجود الذهني ان لايكون للانتزاعيات هوية اصلا في الواقع بل له هوية موجودة بوجود المناشي واما الفلاسفة فهم ايضا قائلون
بهذا النحو وان كانت من الموجودات الذهنية لكن الوجود الذهني لغو في الاتصاف بالوجود وغيره من الانتزاعيات قال في الحاشية يلزم على
ما ذكره المص ان يكون الاوصاف العقلية كلها عين موصوفاتها ولعله يلتزم ذلك اعلم ان حاصل ما ذكره المص ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري
اذ لايليق بالعاقل ان يقول مفهوم الوجود والسواد واحد بل الذي يصلح للنزاع الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه
وهو المعبر عنه بالوجود حقيقته لما اشتهر فيما بينهم ان الوجود الحقيقي فرد الوجود المصدري وليس في الخارج هوية الوجود مغايرة لهوية الموجود منضمة احدهما
الى الاخرى بل ههنا هوية واحدة هي بعينها هوية السواد وهي بعينها هوية الوجود الذي عليه مناط الموجودية والا لكان هناك هويتان احدهما
تقدم بالاخرى ولما كان انضمام احدهما بالاخرى غير معقول اذ يلزم ان يكون للسواد وجود قبل الوجود وقال المص ان المشائين ايضا موافقون
للشيخ الاشعري في كون هوية الوجود الذي به مصداق الموجودية وهوية الموجود في الخارج واحدة وانما قالوا بزيادة الوجود بحسب الذهن فظهر انه
لايلزم على المص كون الانتزاعيات ذا هوية حتى يحتاج الى التزامه واما التزام الشارح بقوله لكان محمولا على تلك الذات مواطاة وبقوله لم يكن
لاحد شك في ان ... بالاطلاق العرفي والمقام يابى عنه والحق انه ليس تمسكا بالاطلاق العرفي بل مقدمة بداهة عند المحشي يعني
ان الوجود وسائر المعاني مصدرية لايحمل على معروضاتها مواطاة والثاني انما هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد بحسب الصدق
انتهى اقول مراد المص من الاتحاد بحسب الهوية والصدق انه ليس في الخارج الا السواد والعقل ينتزع الوجود عنه بلا زيادة حيثية انضمامية او
انتزاعية وحاصله ان هوية السواد مثلا موجودة في الخارج بمعنى ان الموجود في الخارج نفس السواد وهو بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود ومن غير
ان يعتبر معها حيثية تقييدية انضمامًا او انتزاعًا حتى تكون مصداقا للحمل ومنشأ الانتزاع واما الحيثية التعليلية اعني الاستناد الى الجاعل فخارجة
عن المصداق فلا معنى لاعتبارها فيه كما عرفت مفصلا فح لايرد على المصنف بحث الشارح اذ ليس غرضه ان السواد له هوية خارجية متحدة
مع هوية الوجود حتى يرد ما اورده الشارح لانا نقول هذا مع انه بعيد عن عبارة المص هو قوله ان ما صدق عليه السواد بعينه ما صدق عليه الوجود

فانه ظاهر ويدل على ان الوجود قائم في الخارج وهي بينة اذا ثبت السواد دل على ما قرره المجيب ليس في الخارج الا ذات السواد واما الوجود فمنتزع عنها
بان حقيقة الوجود التي نقلها من الشيخ الاشعري كما يذكر بالتامل فانها تدل على اتحاد الوجود والسواد بالذات لا على اتحادهما بالعرض
ما قررنا مرارا ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والماهية حمله عليها حملا بالذات وهو عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود
الحقيقي الذي هو مصداق الحمل بعينه هوية الوجود فمراد الشيخ الاشعري هو ما ذكره المص متحدان لا غاية ما في الباب ان المص يقول ان
هو مصداق الوجود المصدري ولذا عبر عن مصداق الوجود المصدري بما يصدق عليه الوجود والمراد انه منشأ الانتزاع والاطلاق اللغوي منشأ
الانتزاع شائع في كلامهم فتامل **قوله** بل هما من المعقولات الثانية آه يعني ان الوجود والشيئية من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية
هي التي تعرض المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج واورد عليه بان الوجود والشيئية وامثالهما لا تعرض
الاشياء من حيث انها في الذهن بل هي من العوارض التي تعرض للاشياء في نفس الامر ولذا فصل المحشي وقال اعلم انه يعتبر في المعقولات
الثانية امران الاول ان يكون الذهن ظرف الوجود والثاني ان يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض اعلم ان المحقق الدواني قدس سره
ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية التي تعرض للشيء في الذهن على ان الذهن فقط ظرف العروض ولخصوص الوجود الذهني مدخل فيه
على انه شرط او قيد في المعروض وظن ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجي من هذا القبيل وزعم بعضهم ان المعقولات الثانية هي العوارض
الذهنية للمعقولات بما هي معقولات على ان يكون الذهن ظرفا للعروض وللوجود الذهني بخصوصه قيد المعروض فالمحشي قد رد المذهبين بقوله ولا
اي لو كان الوجود الذهني شرطا للعروض او قيدا في المعروض لخرج الوجود ونحوه كالشيئية والوجوب والامكان من المعقولات الثانية
وذلك لانه لم يشترط في عروض هذه العوارض الوجود الذهني بخصوصه وليس لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضها بل هي من العوارض التي
تعرض للماهية من حيث هي هي من غير اعتبار شرط وقيد والمراد بعدم اشتراط الوجود الذهني عدم اعتبار كونه شرطا او قيدا لا اعتبار عدمها فالمعقول
الثاني قسمان قسم لا يشترط فيه الوجود الذهني وان كان ظرف عروضه الذهن فقط كالوجود والشيئية وامثالهما وقسم يشترط فيه الوجود
الذهني كالكلية والجزئية وامثالهما وهذا القسم هو موضوع المنطق ولو كان الوجود الذهني شرطا للعروض للمعقولات الثانية مطلقا لزم
انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق وخروج المعقولات الثانية المبحوث عنها في الفلسفة الاولى والقول
بكون الوجود الذهني قيد المعروض للمعقولات الثانية في غاية السخافة اذ المتصف بالمعقولات الثانية نفس الاشياء الموجودة في الذهن لا هي مع
قيد الوجود الذهني غاية ما في الباب ان يكون الذهن ظرفا للعروض قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على نحوين الاول
ان يكون الذهن ظرفا لعروضه فقط والثاني بان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه ايضا والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص
والثاني يبحث عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية انتهى اعلم ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية تطلق اطلاقين الاول اطلاقها على ما يبحث
عنه في حكمة ما بعد الطبيعة كالوجود والشيئية والوجوب والامكان وامثالها والثاني اطلاقها على ما يبحث عنه في المنطق كالكلية والجزئية وامثالها
والثانية اخص من الاولى بحسب المفهوم والصدق والقوم قد غفلوا عن الفرق بين الاطلاقين فساقوا الاطلاقين مساقا واحدا فضلوا
واضلوا وقد تنبه على الفرق بين الاطلاقين صاحب الافق المبين حيث قال المعقولات الثانية حيث تجعل موضوع الحكمة الميزانية التي

هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ربما تستعمل في حكمة ما قبل الطبيعة كما يقال الوجود والشيئية من المعقولات الثانية وان لا على تؤخذ
اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية الثالثة حيث تؤخذ موضوع حكمة الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية
التي يكون مطابق الحكم والحكاية عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها منها هو تقرر المفهومات في الذهن ونحو وجودها الذهني بل ان القضايا
المعقودة بها ذهنيات وهي كالحمل والوضع والكلية والجزئية والفردية والحصية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية وكذلك المحمولات
المأخوذة من هذه المبادي كالمحمول والموضوع والكلي والجزئي والفرد والحصة والذاتي والعرضي والجنس والفصل والنوع والقضية والجهة
والتناقض والعكس والطرفين والوسط ونواقض الحقيقة [illegible] فانها من الحكم القضية [illegible] معقولات في الدرجات الاول كالحيوان
والجسم والماشي والضاحك للانسان وتستند اليه هذه المعقولات الثانية [illegible] من معروضاتها في الذهن ولا تقع الا في العقود الذهنية لان
المحمولية والموضوعية والكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شيء واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي
[illegible] الخلط والعري فليس من البينين ان تعرف ان المحكي عنه بما يضمه من المفهومات المحمولة والعوارض بحسب الاعيان او بحسب
الذهن انما هو حال الشيء باعتبار نحو وجوده في ذلك الظرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شيء واحد لا تميز بحسبه للمحمول عن الموضوع
ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن نفس الذاتي ولا [illegible] العرض الكلية عن الجزئي او ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذن
ليس مطابق الحكم لشيء من هذه المفهومات المحمولة او المبادي العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري من انحاء اللحاظات
الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان يلبس المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والحصية والحمل والوضع وما شاكلها وبعضها مما ليس
المفهوم يأبى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا متقررا كذلك بل لانه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا ينتزع
منه ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقد ذهنيا ومطابق الحكم فيه تقرر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفرزا غير مخلوط بحسبه وذلك
مثل الجزئية والذاتية والطبيعية وما ضاهاها والمعقولات الثانية ربما تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية
ومفهوم كذا ليس منها فانما تؤخذ على وجه اعم مما تلونا عليك فهي العوارض الانتزاعية التي لا تكون على شيء مما في الاعيان على انها هو او من الذاتيات
لا كما في الصفات العينية والايجادية بما خصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من الشيء بحسب حاله في نحو
وجوده العيني ولا يكون عروضها لمعروضها من جهة اقتضاء من طبيعته لذلك كما في لوازم الماهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب
وكذلك الماهية والموجود والشيء والممكن والواجب وما شاكلها والمعقولات الثانية بهذا الوجه العام لا يلزمها ان لا تقع الا في العقود الذهنية
اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة المتقررة بما هي متقررة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كما في مطلق
الوجود والشيئية والامكان والوجوب واشباهها وان كان ظرف العروض هو الذهن فتصدق العقود حقيقية كقولنا الانسان موجود او شيء
او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصداق الحمل في الوجود والشيء نفس الماهية المتقررة من الجاعل وفي الممكن بالذات الماهية بما هي ليست
نفسها متقررة ولا لا متقررة وليست بذاتها ضرورية الموجودية ولا ضرورية اللاموجودية وفي الواجب بالغير هي من حيث هي مستندة الى العلة
وربما يكون المحكي عنه هو الماهية المتقررة في الاعيان بما هي متقررة في الاعيان في لحاظ العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان

ما امكان الوجود العيني ووجوب الوجود العيني وان لم يكن الماهية العينية من حيث كونها في نحو الوجود العيني على وجه يمين اه تشبهها بما
الى شئ آخر عيني كما يكون في الفوقية والعمى ونحو ذلك لكن المعقود بها خارجية فصدق الحمل فيها لحاظ العقل نفس الحقيقة المتقررة في الاعيان
من الجاعل او الحقيقة المتقررة في الاعيان بما هي بنفسها ليست متقررة في الاعيان ولا لا متقررة في الاعيان وليست بذاتها ضرورية الموجودية
في الاعيان ولا لا ضرورية الموجودية في الاعيان او الماهية المتقررة في الاعيان من حيث اقتضاء الجاعل هو القضايا المعقودة بها حقيقيات فقط
بحسب تحقق مصداقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى وقد دريت ان القضايا المعقودة بها لا تكون
الا ذهنيات فاذن قد استبان ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعة ينعقد بها العقود بصنفيها الحقيقية والذهنية دون الخارجية
لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى السالف ذكره وان قولنا الانسان موجود او ممكن بالذات
حقيقية لا ذهنية وكذلك قولنا زيد موجود او شئ في الاعيان او ممكن في وجوده العيني يصدق حقيقية لا ذهنية كما ربما يتوهم ولا خارجية كما ربما
يتخيل هذا كلامه مع حذف بعضه وهذا الكلام وان لم يخل عن المناقشة بوجوه شتى لكنه يفيد ان المعقول الثاني يطلق على معنيين الاول
ما يكون مصداقه نفس الموجود الذهني بما هو موجود ذهني ويكون حاكيا عن حالة ذهنية فمصداق هذا المعنى خصوص
الوجود الذهني وهذا هو موضوع المنطق والثاني ما يكون مصداقه نفس الشئ من دون ان يقوم بها امر في الخارج
وان ينتزع بمقايسة امر خارجي او بانضمام صفة خارجية او باقتضاء من حيثية الموصوف كالوجود والشيئية وغيرهما والمعقول الثاني
بهذا المعنى لا يجب ان ينعقد منه قضية ذهنية بل قد ينعقد حقيقية ايضا وهذا هو المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة فظرف عروض المعقول الثاني بهذا
المعنى ليس خصوص لحاظ الذهن فالذهن ليس ظرفا لعروضه بل ظرف عروضه مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والخارج فالقول بان
المعتبر في المعقول الثاني المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة ان يكون الذهن ظرفا لعروضه فقط سهو وخلط بين الاصطلاحين اذ المعقول الثاني بهذا
المعنى هو ما يبحث عنه في علم الميزان والوجود ونحوه ليس من المعقولات الثانية المبحوثة عنها في علم الميزان اذ ليس ظرف عروضها الذهن فقط وهذا
اي ما ذكر من ان المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني ظرف العروض لا ان يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض

معنى قوله من حيث انها في الذهن قال في الحاشية الظاهر ان هذه الحيثية تقييدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة بيعرض وعلى

كل تقدير لا يخلو الكلام عن المسامحة لان الاول يدل على كون الوجود الذهني قيد المعروض كما زعم العلامة القوشجي والثاني يدل على كونه شرط
العروض كما توهم المحقق الدواني والاولى حذف هذه الحيثية والاكتفاء بقوله في الذهن لما وقع في بعض العبارات انتهى يعني به عبارة الشارح في
حواشي شرح التجريد حيث قال في تفسير المعقولات الثانية هي ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وان كان عبارته
في حاشية شرح المطالع دالة على ان للوجود الذهني بخصوصه مدخلا في عروضه فقال واحترز به عن العوارض الخارجية وهي ما يكون لخصوص الوجود
الخارجي مدخل في الاتصاف بها سواء كانت انضمامية او انتزاعية والثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا

في الخارج قال في الحاشية وجه التفريع ان المراد بان لا يكون الخارج ظرف العروض ان لا يكون الانطباق والحمل بحسب الخارج فيلزم ان لا يكون
الفرد من حيث هو فرد موجودا في الخارج انتهى اعلم ان المحقق الدواني قال ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي ان يكون له فرد موجود

في الخارج يحمل عليه مواطاة واذا كان المفهوم حاصلا في ضمن حصص الاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا وقال صاحب الافق المبين ان الخيات مفهوم واحد بها انو ثيابا المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق
العينية وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة متاصلة في الاعيان اصلا بل يكون الحقيقة اما الانسان او الحيوان او الفلك مثلا فمثل نحو من انحاء
منها الوجود والشيئية في لحاظ العقل والحق ان ثان اما والمحقق الدواني يكون المعقول الثاني موجودا في الخارج باعتبار فرده ان يصدق عليه
بالمواطاة وان كان مفهوما موجودا في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار فرده [illegible]
معدوم المساوي بل ان المبدأ لا يصدق مواطاة الا على ما هو ذاتي له فلا معنى لوجوده في الخارج اصلا وان اراد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فرده
ان منشأ انتزاعه موجود خارجي ففيه ان منشأ الانتزاع لا يكون فرد المبدأ او فرد الكلي الذي يصدق عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فرد القيام
والقعود وان كان منشأ الانتزاع وهذا معنى قول الايجاد هي بها امر في الخارج واحترز به عن لوازم المهية ان كان الخارج خارج لوازم المهية مستندة
الى الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض فهذا المعنى متحقق في لوازم المهية ايضا اذ ليس ظرف عروضها
الخارج وان اراد ان اخراجها مستندة الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرده موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازم المهية ايضا هي
الافراد التي تلك العوارض ذاتية لها ليست بموجودة في الخارج لانها انتزاعية وما قال بعض الفضلاء من انظار كلام المحشي ان الاحتراز
عن لوازم المهية بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملزومات بحسب نفس تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود يقوم مقام تاصل اللوازم
ليس بشي اذ لوازم المهية ليس عروضها في الخارج وليس فرد من افرادها موجودا في الخارج والعقل بان حيثية الاقتضاء في الملزومات يقوم مقام
تاصل اللوازم ضعيف جدا وما يتوهم ان الوجود الواجبي فرد للوجود والافراد الخارجية افراد الوجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية
فاعلم انه قال العلامة القوشجي انه لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي لكان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان
فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانها عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وهذا ساقط
لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود المطلق من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له
من حيثية اخرى ما يطابقه في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للمهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم
ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول
ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه
موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم كون فرد من الوجود موجودا خارجيا لا ينافي كونه معقولا ثانيا اذ قد عرفت ان الوجود المطلق الذي
هو من المعقولات الثانية لا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج اصلا على ان القول بان صدق الوجود على الواجب تعالى لعله صدق عقلي
محال المحصل له اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا لتوقف على وجود العقل والمقدمة المشهورة غير صحيحة عند هذا المحقق ايضا مع انه
بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقليا والا لتوقف على ثبوته في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل محال

بل لان الوجود الواجبي ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة

اى الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والحاصل ان الوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدرى الانتزاعى والثانى الوجود الحقيقى
الذى هو منشأ لانتزاع المعنى الاول فالمعنى الاول من المعقولات الثانية ولا يوجد فرد منه فى الخارج وافراده منحصرة فى حصصه فلا وجود له فى الخارج
اصلا الا فى ضمن الحصة والا فى ضمن الفرد واما المعنى الثانى فهو عين الواجب سبحانه وهو ليس عارضا اصلا فكيف يكون من المعقولات الثانية
وقد يجاب بان المراد من نفى كون فرد المعقول الثانى موجودا فى الخارج ما يصدق عليه المعقول الثانى صدقا ذاتيا فالطبائع الموجودة بوجود
الفرد هى ذاتيات الفرد دون عوارضه فالذاتى يوجد بوجود الذات لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه
من الافراد والوجود الذى هو عين الواجب سبحانه وان كان فردا للوجود المطلق لكنه اذ ليس ذاتيا له ليس فردا حقيقيا له حتى يلزم من وجود الفرد
الواجبى فى الخارج وجود ما يطابق المعقول الثانى فى الخارج فان قيل صدق المحمول على الموضوع مطلقا يقتضى اتحادهما فى نفس الامر سواء
كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقال الذاتى متحد بالذات مع ما هو ذاتى له والعرضى انما يتحد مع المعروض بالعرض والمراد ههنا هو الاتحاد
بالذات فان قيل قد اعتبرتم فى المعقول الثانى ان لا يكون الخارج ظرفا للعروض مع ان الوجود الخارجى من المعقولات الثانية والمهية المتصفة
به فى الخارج فيكون الخارج ظرفا لعروضه وكذا قد اشترطتم فى المعقول الثانى ان يكون الذهن ظرفا لعروضه لا ان يكون الوجود الذهنى شرطا
للعروض او قيدا للمعروض مع ان الكلية والجزئية من المعقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون
الوجود الذهنى قيدا للمعروض لها قلنا ليس فى الخارج الا المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويصفها به فتكون المهية معراة عن الوجود
فى هذه الملاحظة وهى من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون المهية فى ظرف ما بحيث يصح انتزاع الصفة عنها لكنه فى الحقيقة
ليس اتصافا فانه لا كلام صريح فى ان المراد بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف فى لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفا
بالوصف لا كون الشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه وعلى هذا يكون ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس فى الخارج
الا الموصوفات ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية الا
لوازم المهية خارجة عن تعريفها لانها انتزاعية فيكون ظرف عروضها الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اذ ليس فى الخارج الا الملزومات
ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه تلك اللوازم وايضا ملاحظة المهية معراة عن الوجود ووصفه اياها انما هو حكاية الاتصاف وليس اتصافا
فان وصفه اياها به ليس الا بملاحظة تخالط بينهما فيكون ذلك حكاية التخالط وبالجملة ملاحظة الذهن ظرف حكاية الاتصاف لا ظرف الاتصاف
ثم اجاب عن قوله وكذا الكلية والجزئية آه بقوله ثم حيثية كون الشئ صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودة فى الذهن وان كانت مستلزمة
لها فان الاولى حيثية حصول الشئ فى الذهن والثانى حيثية وجوده فى نفسه وحاصله ان الشئ الذهنى له اعتباران اعتبار كونه موجودا فى الذهن
وقائما به ومكتنفا بالعوارض الذهنية واعتبار كونه موجودا فى الذهن بنفسه والمراد بحيثية كون الشئ صورة ذهنية الحيثية الاولى وهذه الحيثية
مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها والكلية والجزئية يتعلقان بالصورة الذهنية بالاعتبار الاول الذى هو وجود ظلى
للصورة الذهنية لا بالاعتبار الثانى الذى هو وجود ذهنى فى نفسه فلم يكن الوجود الذهنى شرطا لعروض الكلية والجزئية ولا يخفى ان الصورة
من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية شخص غير قابل للاشتراك فلا تكون معروضة للكلية اصلا والحاصل ان الصورة

الذهنية من حيث وجوده في الذهن [illegible] الكلي من حيث [illegible] في الذهن [illegible]

ثم ان المحشي ذهب الى ان المصدر [illegible] من حيث انه [illegible] بانه موجود في الخارج [illegible] الكلية [illegible] الوجود

من حيث هو كذلك ثم انه اجاب بجواب آخر وقال ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وتقييده [illegible]

لا اعتبار عدمها بمعنى ان كون الوجود الذهني قيدا للعروض بها الاتصاف كونها من المعقولات الثانية كما ان الشرطية لازمة في الاول في المعقول الثاني عدم

اعتبار شرطية الوجود الذهني وكونه قيدا للعروض وعدم اعتبار الشرطية والتقييد لا يوجب اعتبار عدم الشرطية وعدم التقييد اذ يجوز

ان يكون الوجود الذهني قيدا او شرطا ولم يعتبر وبما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج

التحقيق في هذا المقام ان الوجود لما لم يكن صفة زائدة على الماهية عارضة لها في نفس الامر بل هو نفس الصيرورة المصدرية فهو مفهوم انتزاعي

المنتزعة عن نفس الماهية المتقررة في الاعيان او في الاذهان فمصداقه ومنشأ انتزاعه ومصداق الاتصاف به هو نفس الذات

المتقررة في العين او في الذهن فالوجود المطلق مصداقه نفس الذات المتقررة مطلقا فظرف الاتصاف به نفس الامر والوجود الخارجي مصداقه

نفس الذات المتقررة في الخارج فظرف الاتصاف به هو الخارج والوجود الذهني مصداقه نفس الذات المتقررة في الذهن فظرف الاتصاف به هو الذهن

اذ ظرف الاتصاف عبارة عن الظرف الذي فيه مصداق الاتصاف والقضية المنعقدة بالاول حقيقية وبالثاني خارجية وبالثالث ذهنية

واما توهم المحشي من ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الملاحظة دون الذهن والخارج فليس بشيء لان ظرف الاتصاف عبارة عن ظرف مصداقه

لا عن ظرف الحكاية ولحاظ العقل انما هو ظرف الحكاية لا المحكي عنه على ان الوجود غير منضم الى موصوفه لا في الخارج ولا في الذهن ولا في اللحاظ التحليلي

فانه قبل الانتزاع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بما يوصف به وان كان المراد بالانضمام الحكائي يكون الماهية موجودة

فهذا ليس اتصافا كما لا يخفى ثم ما ذكره جار في جميع الانتزاعيات والعدميات الخارجية لانها غير منضمة الى موصوفاتها في الخارج حتى يكون انضمامها

في لحاظ العقل فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف بها هو الذهن وايضا يكون ظرف عروض لوازم الماهية لها هو الذهن اذ لا انضمام لها الى ملزوماتها

الا في لحاظ الذهن فظهر ايضا مما قرره المحشي من كون الوجود معقولا ثانيا ان المعقولات الثانية تشتمل المشتقات والمبادي لا كما زعم المحقق

الدواني في الحاشية القديمة ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعها المشتقات كالجنس

والفصل والكلي والجزئي لا مباديها ويدل عليه انهم فسروا العارض من العارض هو الخارج المحمول والحق ما قال المحشي ان تخصيص المشتقات بكونها

معقولات ثانية واخراج المبادي عنها تحكم محض اذ المشتقات لا تزيد على المبادي الا بمفهوم الصيغة وظاهر ان مفهوم الصيغة لا يجعل الشيء معقولا ثانيا ان

معقولا ثانيا ولو كان مناط المعقولية الثانية على مفهوم الصيغة لكانت جميع المشتقات معقولات ثانية فالظاهر ان مفهوم المبدأ اذا كان مما يعرض

المعقول الاول في الذهن ولا يكون له عروض في الخارج فهو من المعقولات الثانية والا فلا واما المشتق فانما يكون معقولا ثانيا لاشتماله على مفهوم

المبدأ فافهم وان القضايا المعقودة منها ذهنيات قال بعض الفضلاء هذا مبني على ان المعتبر في تقسيم العقود الى الخارجية والذهنية والحقيقية بحسب

وجود الموضوع في ظرف الاتصاف الحقيقي المستدعي التميز بين الموصوف والوصف ولا شك ان الاتصاف بالمعقولات الثانية مطلقا انما

هو بحسب نحو وجود الموصوف في الذهن وان لم يكن الوجود شرطا او شطرا فالعقود الحاصلة منها كلها ذهنيات والحق ان القضية الذهنية عبارة

وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائما بالممكن وقد صرح مرارا بان الوجود الحقيقي منشأ انتزاع الوجود المصدري فعلى هذا الوجود الحقيقي القائم بذاته منشأ انتزاع
الوجود المصدري وهو الواجب لذاته ثم قال ان منشأ انتزاع الوجود التعلق والارتباط الذي بين الممكن ووجوده الحقيقي وعلى هذا يكون الوجود الحقيقي عبارة
عن هذا التعلق والارتباط لا عن الوجود القائم بذاته الواجب لذاته واما الثاني فلانه ان كان الوجود الحقيقي عبارة عن الوجود الحقيقي القائم بذاته الواجب
لذاته فلا يخفى ان الوجود الحقيقي عبارة عن منشأ انتزاع الوجود المصدري والواجب سبحانه ليس منشأ انتزاع وجود الممكن بل هو علة الانتزاع اذ لا معنى
لانتزاع وجود زيد مثلا عن الواجب تعالى فغاية ما ثبت عليه المنتزع منه علة الانتزاع اذ لا شك ان الوجود المصدري تنتزع عن الممكنات ومصداق
حمله ومنشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امرا خارجا عنها مباينا لها وهذا ضروري نعم علة مصداقه منفصلة عنها مباينة لها وليس الكلام فيها انما الكلام في
مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه مع ان ذلك الوجود الحقيقي الذي هو الواجب سبحانه ان كفى بنفسه في موجودية الاشياء بلا غير لزم تحقق الكل بتحققه
وهذا بديهي البطلان وان لم يكف لم يكن مصداقا للوجود وجميع الممكنات على انه على هذا لا يكون شيء من الممكنات موجودا كما لا يخفى وان كان عبارة
عن ذلك التعلق والارتباط فلا يخفى ان ذلك التعلق والارتباط متأخر عن وجود الممكن لان التعلق وكذا الارتباط من المعاني النسبية التي يتوقف تحققها
على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك التعلق والارتباط مصداقا لوجود الممكن ثم ان ذلك التعلق والارتباط امر انتزاعي لا تحقق له في الواقع الا منشأ
الانتزاع فيجري الكلام في ذلك المنشأ فان كان نفس ذات الواجب او الممكن عاد الى القول بان مصداق الوجود نفس ذات الواجب ونفس ذات
الممكن والا جرى الكلام فيه فان كان من عوارض الممكن عاد الى كونه صفة منضمة او على تقدير كونه صفة انتزاعية يجري الكلام في منشئه وبالجملة
كلام المحشي في هذا المقام مع اضطرابه في غاية الوهن والسخافة واما الثالث اعني المنتزع فهو امر اعتباري ليس افراده الا حصصا والصدق حقا
الا عليها ومن جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على
ما يغايره الا اشتقاقا كما يشهد به الفطرة السليمة قال في الحاشية اعلم ان القول بان للوجود فردا غير الحصة هو عين في الواجب تعالى او زائد في الممكن
قول لا يساعده التحقيق لان الكلي العرضي مع ما هو بالنسبة اليه عرضي مختلفان حقيقة اذ لا يتصور الاتحاد بين العارض والمعروض في الحقيقة والوجود
بحسب الحقيقة ان كان هو العارض فالفرد الذي هو المعروض ليس وجودا حقيقة فلا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب وان كان عين المعروض
فلا يكون الوجود معنى واحدا بل متعددا انتهى ووجه كونه متعددا ان الواجب ووجود الممكن على ذلك التقدير مختلفان حقيقة فاطلاق الوجود عليهما
لا يكون بالاشتراك المعنوي وفيه ما افاد بعض الاكابر ان الزام تعدد معاني الوجود وان كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى
واحدا فهذا الالزام انما يرد على من يقول بتعدد حقائق الوجودات الخاصة لا على من يقول باشتراكها وهو ملتزم ذلك وهو يقول الذي دل الدليل وشهدت البداهة
باشتراكه انما هو هذا المعنى الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقة وهو امر آخر ووحدته فعليه البيان وان كان الالزام لان معاني الوجود نفسه متعددة فقد يطلق على المعنى
المصدري وقد يطلق على هذا الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف هو ان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة فلا خلاف فيه وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في
الممكن واثنان منها في الواجب وهما المنتزع عنه والمنتزع واما الثاني فليس بمتحقق فيه فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع ومصداق الحمل بنفس ذاته من دون
حيثية تعليلية او تقييدية كما عرفت ان الامر الثاني وان كان متحققا في الممكن الا ان الحيثية التي سماها المحشي مصداق الحمل في الممكن ليس مصداق
الحمل كما عرفت فلا فرق بين الواجب والممكن [illegible]

وجود وبابه الموجودية اعني مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع في كل من الواجب والممكن نفس الذات والفرق ان ذات الممكن مجعولة وذات الواجب بحيث مجعولة هذا على ما هو التحقيق واما على ما هو المشهور ففي الواجب وكذا في الممكن امران الذات وحصة الوجود الا ان ما به الموجودية في الممكن ليس نفس ذاته وفي الواجب نفس ذاته واعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة الوجود المصدري وهما زائدان عليه تعالى عارضان له وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط والمراد بعينية الوجود له تعالى عينية المعنى الاول لانه منشأ الموجودية واما الثاني والثالث فهما وان كانا عارضين له تعالى لكن ليس موجوديته باعتبارهما فان قلت لا معنى لقيام المبدأ الا صدق المشتق فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى مناط صدق الموجود عليه تعالى يقال معنى المشتق امر اجمالي بسيط وهو منشأ ما يترتب عليه آثار المبدأ لكن المشتق على نحوين الاول المشتق الذي يترتب الآثار على المصدق عليه فلك المشتق بقيام مبدأ الاشتقاق به كالاسود فان ترتب الآثار على المصدق عليه الاسود انما هو بقيام السواد به والثاني ما لا يكون كذلك بل يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته لا بقيام مبدأ الاشتقاق كالموجود بالقياس الى الواجب فانه يترتب الآثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الوجود نفس ذاته لا قيام الوجود المصدري او حصته به وبالجملة فانكشف لك ان الامر ليس ههنا كما يتوهم كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب اعلم ان المحقق الدواني قال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وهو عين الواجب تعالى فانه ليس بشيء كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدري عليه مواطاة صحيحا لان الكلي لابد ان يصدق على فرده مواطاة مع ان الوجود المصدري ليس له فرد سوى الحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود المطلق المصدري ضرورة ان فرد الوجود المصدري امر اعتباري لا يصلح ان يكون عينا لحقيقة من الحقائق فضلا عن الواجب تعالى المتعين فذلك علوا كبيرا وكيف يقال ان الواجب تعالى فرد ما لا وجود له في الخارج اصلا واما قال المحقق الدواني انه لا يصادم كون الوجود المطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فردا منه لان الشيء والممكن مع كونهما من المعقولات الثانية صادقان على الوجودات الخارجية ليس بشيء لان الشيء والممكن من المفهومات المشتقة فيمكن ان يتحدا مع الموجودات الخارجية اتحادا بالعرض فيصدقا عليها بخلاف الوجود والحق ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري والثاني منشأ انتزاعه والاول لا يمكن ان يكون عينا لشيء من الحقائق اصلا والثاني عين الواجب فقط على رأي المشائية وعين للممكن ايضا على التحقيق فمذهب الحكماء ان الوجود الحقيقي نفس ذاته وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدري ايضا وهو غير الحصة فمراد من قال انه تعالى فرد الوجود المطلق هذا المعنى لا الحصة وقد صرح المحقق الدواني في حاشيته الجديدة على شرح التجريد ان فرد الوجود المصدري الذات التي تكون منشأ الانتزاع عنه وبالجملة المراد بفرد الوجود المصدري منشأ انتزاعه فتامل **قوله** فللمناقشة آه وذلك اي خروج المناقشة من قانون المباحثة وبقاء المنع بحاله لان القول بثبوت الفرد للوجود غير حصته بحيث يكون عارضا في الممكن وعينا في الواجب سند لمنع تساوي وجودي الواجب والممكن اذ فرده عين في احدهما وعارض في الآخر وهو اي السند اخص منه اي من المنع لتحقق المنع بدون هذا السند لجواز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري وحصته فلا يكون وجود الواجب مساويا لوجود الممكن لعدم وجوده في الواجب فيتحقق المنع بدون السند والحاصل انه يجوز ان يكون وجود الواجب لا يصدق عليه الوجود المصدري مواطاة ولم يكن هو حصة منه بل هو عين الواجب سبحانه ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار انه منشأ الانتزاع واما الممكن فما به الموجودية فيه فرد من الوجود المطلق غير حصته فلا تساوي بين الوجودين **قوله** فان في وجود الواجب آه حاصله ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى بخلاف وجود الممكنات والمقول بالتشكيك لا يكون عرضيا لما تحته فيكون الوجود عرضيا للافراد فيكون له افراد

غير مستقل وجوده فان الكلي يكون خاتماً بالقياس الى الحصص واعترض عليه المحشي بقوله لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية وقد فسرت بكون الكلي في بعض الافراد مقتضى الذات دون بعض آخر او بالاقدمية وهي عبارة عن التقدم بالذات الشامل للتقدم بالطبع وبالعلية او بالاشدية والزيادة والنقصان قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحللها اليه بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوي متألف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد اليه كونه كذلك لكن من حيثية الالة لا ان الامثال المنتزعة من الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها متباينة في الوجود او في الوضع او فيهما معاً او الوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين اي الاولوية وعدمها او التقدم والتأخر دون الاخيرين يعني الشدة والضعف والزيادة والنقصان والحاصل انه لا ريب في كون الوجود مشككاً بالقياس الى الواجب جل مجده وبالقياس الى الممكن باعتبار التقدم والتأخر والاولوية وعدمها ولا سبيل الى كونه مشككاً باعتبار الشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ لو كان كذلك لقام بالواجب نوع من الوجود هو اشد وبالممكن نوع آخر منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشد والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود المطلق جنساً للنوعين فيلزم تركبهما من الجنس والفصل او يكون عرضياً لهما فيكون لهما حقيقة غير الوجود المطلق واعلم انه على تقدير كون الوجود صفة زائدة عارضة للماهيات لا يمكن كون الوجود مشككاً بالشدة والضعف كما ذكره المحشي واما على تقدير كون الوجود امراً انتزاعياً منتزعاً عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وانضمام حيثية اليها كما هو التحقيق فالماهية بنفس ذاتها تكون زائدة وشديدة في انحاء الوجود اعني ان الماهية في نحو من الوجود تكون زائدة على نفسها في نحو آخر منه فهي من حيث هي هي من غير حيثية زائدة عليها تتعين في انحاء الوجود وتتفاوت بالكمال والنقصان فالماهية في بعض مراتب الوجود والظهور كاملة بنفسها وفي بعض آخر ناقصة بنفسها وقد يعبر عن كمال الماهية ونقصانها بالشدة والضعف كما يقال هذا السواد شديد وذاك ضعيف وقد يعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا المقدار زائد وذاك ناقص وقد يعبر عنه بالقوة ومقابلها كما يقال الصورة جوهر اقوى والهيولى جوهر اضعف ومرجع هذه الوجوه من التفاوت الى كمال الماهية ونقصانها وبالجملة ان الوجود ولو لم يكن من الصفات الثابتة للماهية في نفس الامر يكون امراً انتزاعياً تابعاً لمنشئه ومنشؤه مختلف بالكمال والنقصان فيكون هو ايضاً مختلفاً باختلافه وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في شرح المرقاة قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص انما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اعلم ان هذا الكلام من الشيخ مخالف لما صرح اكثر المحققين ان التشكيك بوجوه متحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود من الممكن ولعل مراد الشيخ على ما قال بعض المحققين ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد وهذا لا ينافي كون بعض الافراد في حد فرديتها اشد من فرد آخر كذلك وهذا احق وذلك ان ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء حيث قال ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى فههنا ايضاً يكون المراد بقوله لا يختلف بالشدة والضعف ان وجوداً لا يكون في انه وجود اي في انه مطلق الوجود العام البديهي التصور اشد وازيد من وجود آخر كذلك مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سواداً لا يكون في مفهوم السوادية اشد وازيد من سواد آخر واضعف وانقص منه فيها ولكن يكون سواد في نفس الوجود الخاص اشد وازيد

من سواه آخرا واضعف والنقص قوله ما قال المص ان الاشياء التي يصدق عليها انه موجود لا موجود مختلفة بالحقيقة ليس بشئ لان تشكيك الوجود انما
هو بالقياس الى حصصه على الوجودات اشتقاقا دون الوجودات مواطاة اعلم ان التشكيك انما يكون في الكلي بالقياس الى ما يصدق عليه مواطاة
لا اشتقاقا والوجود لا يصدق بالمواطاة الا على حصصه التي هو بالنسبة اليها نوع حقيقي نعم اتصاف الموجودات بالوجود يختلف بالتقدم والتاخر
ونحوها من انحاء التشكيك وهذا لا يستلزم كون الوجود مشككا بالقياس الى افراده اعني الحصص ولا كونه مشككا بالنسبة الى المهيات المعروضة للوجود
بل انما يستلزم ان يكون المفهوم المشتق اعني الموجود مشككا بالقياس الى افراده اعني الموجودات وهذا المفهوم عرضي لها فكون الوجود مشككا بمعنى كون
المهيات مختلفة في الاتصاف بافراده الحقيقية اعني الحصص بالتقدم والتاخر ونحوها لا ينافي كون الوجود ذاتيا لحصصه المتفقة بالحقيقة ولا يوجب
كون الوجود مشككا بالقياس الى معروضاتها التي يحمل عليها اشتقاقا فالمقول بالتشكيك انما هو الموجود بالقياس الى افراده كما
حققه المحقق الدواني وغيره من المحققين فتشكيكه لا ينافي ان يكون ذاتيا لافراده التي هي حصصه كما مر **قوله** فلم لا يجوز آه محصله
انه لم لا يجوز ان يكون الوجود المشترك عارضا للافراد التي هي معروضاته ويكون تلك الحقائق متخالفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض وفيه انه
قد عرفت انه لا يجوز ان يكون هذا المعنى المشترك عارضا للافراد التي هي معروضاته اذ قد ثبت فيما سبق انه ليس له افراد سوى الحصص المتفقة
بالحقيقة فلا يصدق مواطاة الا على حصصه وقد مر ما له وما عليه فتذكر **قوله** فنقول آه يعني انه ان فسر الوجوب الذاتي باقتضاء الذات للوجود فيمكن ان
يقال الوجود الخاص للواجب الذي هو نفس ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق واورد عليه بما اشار اليه بقوله لا يقال الوجوب باقتضاء
الذات الوجود الذي به الموجودية وهو الوجود الخاص لا الوجود المطلق فيه ما افاد بعض الاكابر ان اقتضاء الذات الوجود والذي به الموجودية غير صحيح
والا يلزم تقدم الذات على ما به الموجودية والحق ان موجوديته تعالى بنفس ذاته الذي هو منشأ الانتزاع ومصداق حمله فليس ثمه اقتضاء وتاثير الا
ان يراد باقتضاء الذات الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته ومرادهم به سلب قيامه بالغير لانا نقول الواجب ما يقتضي الوجود
المطلق لا الوجود الخاص وفيه انه ليس مناط الواجبية اقتضاء الوجود المطلق انما مناطه موجوديته بنفسه لا باقتضاء اصلا والا لامكان ان لم يكن الواجب
مقتضيا للوجود المطلق بل يكون مقتضيا للوجود الخاص يلزم ان يكون الزمان وغيره من الممكنات ما يقتضي الوجود الخاص ويمتنع عدمها بعد الوجود
واجبا بالذات وفيه نظر ظاهر اما اولا فلانه لا معنى لاقتضاء الخاص وعدم اقتضاء العام الذاتي والوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص واما ثانيا
فلان الزمان لا يقتضي الوجود الخاص ايضا لانه من الممكنات والممكن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ولذا يجوز ان لا يكون موجودا اصلا
نعم يمتنع عليه العدم الخاص اعني العدم بعد حصول الوجود له ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص لانه ليس نقيضا للعدم الخاص بل نقيضه سلب
العدم الخاص وهو اعم من ان يكون بالوجود الخاص او بالعدم المطلق فان قلت قول الشارح الوجود الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي
هو الوجود المطلق غير صحيح لان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار الخصوصية فيجب تقدم العام على الخاص وهو ينافي
اقتضاء الخاص العام كما ذكره الشارح من اقتضاء الوجود الخاص الذي هو عين ماهية الواجب للوجود المطلق يلزم تاخره عنه اي يلزم على هذا تاخر
العام عن الخاص ضرورة تقدم المقتضي بالكسر على المقتضي بالفتح قلت يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتاخر باعتبارين بمعنى
ان يكون احد الشيئين مقدما على الآخر باعتبار والآخر مقدما عليه باعتبار آخر فالوجود المطلق من حيث انه عام يتقوم به الخاص فمن المادة

التفصيلية مقدم على الوجود الخاص والخاص من حيث استناد وجود العام اليه مقدم على العام ضرورة ان الاجزاء التحليلية لكونها انتزاعية متاخرة
عن الكل وبالجملة العام مقدم على الخاص في الملاحظة التفصيلية باعتبار التقويم والخاص مقدم على العام باعتبار الاجمال وما اورد عليه بان اعتبار
الاعتبارين يرجع الى تكثر الحيثية التعليلية لان ذات العام مقدم على ذات الخاص من دون حيثية تقييدية وكذلك ذات المقتضي متاخرة عن
ذات المقتضى من دون اعتبار حيثية تقييدية واعتبار الحيثية التعليلية لا يدفع الايراد فان تكثر العلل لا يصحح اجتماع النقيضين ولا الضدين
والمتضايفين فتامل مع ان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس مقدما على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود
المطلق عرضيا للوجود الخاص فلا يلزم تقدمه عليه فان قيل ما قلتم من امكان التعاكس ليس بصحيح ههنا لان الوجود الخاص ذات الواجب
والواجب متقدم على جميع الاشياء فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لامتناع ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض
الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا تتصف بها لان العموم والخصوص من المعقولات الثانية التي تعرض للاشياء
في الذهن والخاص ههنا المفهوم الذي يعبر به عن ذات الواجب ويجعل عنوانا له كمفهوم واجب الوجود لا ذات الواجب يعني مصداق ذلك
المفهوم المقتضي هو الذات دون المفهوم والعنوان وفيه نظر لانا سلمنا ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي
من شانه عروض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شانه ان يعرض لصورته العقلية الخصوص فلا يصح القول بالتعاكس ثم التحقيق
ان الواجب هو الوجود المتاكد البحت القائم بذاته المعرى عن القيود والحيثيات يعني ان الوجوب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات
والنسب بل هو نفس وجوده الذي به الموجودية وهو عين ذاته فليس ههنا حيثية زائدة فليس ههنا ماهية ووجود حتى يتصور بينهما نسبة وكيفية
هو الوجوب الذاتي وهو بذاته منشأ انتزاع مفهومي الوجود والوجوب ومصداق لحملهما وليست حيثية الوجود ولا حيثية الوجوب مغايرة لذاته
تعالى فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي كذلك والحاصل ان الوجوب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل هو
نفس ذاته فليس ههنا ماهية ووجود حتى يتصور بينهما نسبة وكيفية هو الوجوب واما ما هو من الاضافات فهو كيفية للنسبة بين الذات
والوجود المطلق الذي هو غيره بحسب المفهوم دون المصداق وهذا الوجوب ليس مناطا للواجبية ثم التحقيق ما قال بعض الاكابر من ان الوجوب
جهة للقضية بملاحظة بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الوجوب وانما يحكى به عن نفس الذات التي هي وجود بحت موجود بنفسه
فكما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا كذلك يضطر الى جعل الوجوب جهة للعقد فان اريد بالوجوب جهة القضية فهو لا
الا مغايرة مفهوم الوجود المجعول محمولا في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد الوجوب الذي هو في المصداق فهو
نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدري المتعقل مستقلا فهو تلك الجهة الملحوظة بلحاظ مستقل وهذا لا يستدعي زيادة الوجود
في المصداق قال الشيخ الرئيس في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها اعلم ان الوجود ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية
عن نفس الماهية كما هو الحق فليس الوجود عارضا للماهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم انما من العوارض النفس الامرية وان كان عبارة
عن امر زائد على الماهية عارض لها في نفس الامر فهو من لوازم الماهية قطعا واو قيل اللوازم ليست معلولة للملزومات او يقال انها معلولة لها اذ كونها
علة للعارض لا يستلزم تقدم وجود الماهية عليها فعد الوجود من اللوازم على تقدير كونه صفة زائدة عارضة للماهية ليس من قبيل المسامحة كما ظن

لكن الحكم في الاول الواجب الوجود الذي لا ماهية له غير الانية اي الوجود والمراد بالماهية ما به الشيء هو هو لا الحقيقة الكلية المراد بها الوجود وكما هو
المتعارف فالاشبه بالحق ان يكون الوجود حقيقة اي حقيقة الواجب انما كان على صفته وتلك الصفة هي تأكد الوجود وليس تأكد الوجود وجودا
مخصصا بالتأكيد بل هو اسم له يعبر عنه بتأكد الوجود والحاصل ان الوجود نفس ذاته المقدسة وليس امرا زائدا عليها عارضا لها وهذا هو المعنى بقولهم
ماهيته انيته **قوله** قلت الخ حاصله ان المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام بان لا يحتاج في ذلك الاقتضاء الى شيء فان ذلك
يقتضي كونه قائما وجودا بذاته واقتضاء وجودات الممكن لعارضها اقتضاء ناقص متفرع على غيره يعني ان وجودات الممكنات لاحتياجها الى
معروضاتها والى علة معروضاتها ليست مقتضية لعارضها الذي هو الوجود واقتضاؤها تام بل في اقتضائها لها مدخل للغير فلا تكون قائمة بذواتها
وموجودة بانفسها فلا تكون واجبة ولك ان تقول في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت الخ وجودات الممكن ان كانت حصصا
فلا عروض للمطلق الا عروض حصصه يعني ان الوجودات الخاصة للممكنات ان كانت عبارة عن حصص الوجود المطلق فلا معنى لاقتضائها
لعروض الوجود المطلق اذ لا يتصور عروضها لها الا في ضمن الحصة فيكون عروض المطلق عبارة عن عروض الحصة فاقتضاء الوجود الخاص
الذي هو حصة الوجود المطلق عروض الوجود المطلق يرجع الى اقتضاء الحصة لها فيكون حصة الوجود مقتضية لحصته وهو سفسطة لان المقتضي
والمقتضى ان كان واحدا يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم تحقق حصص غير متناهية في موجود واحد لاقتضاء كل حصة عروض
حصة اخرى لها ويلزم ايضا كون الحصة موجودة في الخارج اذ لا معنى للوجود الخارجي الا ما يصح انتزاع الوجود الخارجي عنه وان كانت الوجودات
الخاصة افرادا للوجود المطلق والوجود المطلق عارض لها فكانت هذه الافراد موجودة في الخارج فان معروض الوجود موجود بالضرورة والحاصل
ان وجودات الممكن اما ان تكون حصصا فاقتضاؤه للمطلق ليس الا اقتضاء الحصة للحصة فيلزم الدور او التسلسل وان كانت افرادا غير الحصص
كانت موجودة في الخارج فان مفهوم الوجود على هذا يكون عارضا لافراده ومفهوم الوجود الخارجي ايضا يكون كذلك فيلزم كون تلك الافراد موجودة
في الخارج مع ان افراد الوجود المصدري ليست موجودة في الخارج وفيه نظر لان من يقول بكون الوجودات الخاصة افرادا للوجود المصدري
يلتزم كونها موجودة خارجية فلا خلف في موجوديتها عنده اصلا ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بوجه آخر وقال مع ان المراد بالاقتضاء
ههنا اي في تعريف الواجب اقتضاء الذات من حيث هي هي واقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق ليس كذلك لانها تقتضي عروض الوجود
المطلق للوجودات الخاصة من حيث انها افراده والحاصل ان اقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود
المطلق واذا كان الاقتضاء في مرتبة الفردية فلم يتحقق الاقتضاء في مرتبة الماهية فلم تكن واجبة اذ لم يتحقق الاقتضاء المعتبر في الوجوب ولا يخفى ان هذا
بعينه ما ذكر سابقا فقوله مع ان الخ غير ملائم لان اقتضاء الافراد ناقصة متفرعة على غيره واقتضاء الواجب اقتضاء تام وليس جوابا على حدة ثم لا يخفى
ان هذا السؤال اي السؤال المصدر بقوله فان قلت الخ مبني على ظاهر هذا التفسير وهو كون الواجب عبارة عما يكون ذاته مقتضية للوجود فانه اذا كان
المراد منه اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد ذلك السؤال اذ تلك الوجودات لا تقتضي كونها موجودة الا كونها موجودة لانها لما كانت قائمة بالممكنات
لم تكن موجودة بنفسها وان اقتضت كونها وجودا قال العلامة القوشجي ما حاصله ان القول بان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري تعالى
يقتضي الوجود المطلق بمعنى انه يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق [illegible]

بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض
في ضمنه قطعا لان ذات الباري تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو
عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص هو موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا ح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير
للماهية غاية الامر ان تلك الماهية ذات وجود خاص مرج ليفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون
الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية وفيه ان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ليس فردا للوجود المطلق وهو ذات متشخصة بنفسها
مصداق الوجود بنفس ذاته فموجوديته بنفس الذات فلا يلزم التعدد في الموجودية اصلا نعم الوجود المطلق منتزع عن نفس ذاته ولا يلزم منه كونه
موجودا به ولذا قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل
تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود وحيث باعتبار وموجود وحيث باعتبار آخر بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود
بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب **قوله** بل يصح آه يعني ان
الطبيعة النوعية لا يجوز ان يكون لوازمها مختلفة بل يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر واورد عليه بانا لا نسلم انه يصح على كل فرد من الطبيعة النوعية
ما يصح على الفرد الآخر كيف والخرق والالتيام مثلا يصح على بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه المحشي بقوله اي يصح على فرد بالنظر الى الطبيعة
ما يصح على الآخر بالنظر اليها يعني ان الطبيعة في كل فرد لا يابى عن الحكم الثابت للفرد الآخر من حيث نفس طبيعته اذ لو كانت الطبيعة آبية لما صح
على فرد منها وان كان خصوصية الفردية آبية واورد عليه بانه ان اريد انه يصح على كل فرد ما يصح على الطبيعة بمعنى ان طبيعته في كل فرد ماهية لا يابى
عنه فمسلم فانه لو ابت الطبيعة عن الحكم بنفسه لما صح على فرد منها لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظرا الى الشخصية فالطبيعة وان لم تكن
مانعة عنها لكن يجوز منع الشخصية عنها كيف والطبيعة الانسانية مثلا لا يابى عن التشخص المعين كتشخص زيد مثلا وكذا كل فرد منها لا يابى عنه نظرا
الى تلك الطبيعة ومع ذلك يابا ه نظرا الى الشخصية وعدم الاباء نظرا الى الطبيعة لا يغني شيئا فان وجود الواجب مثلا يصح عليه نظرا الى الطبيعة
الوجود ان يكون زائدا بمعنى ان طبيعته لا تابى عن الزيادة والا لم يكن زائدا في الممكنات ولا يلزم منه جواز الزيادة على الواجب بل يجوز ان يكون نظرا
الى ذلك الاعتبار الزيادة ممتنعة والعينية واجبة وان اريد ان كل فرد من الطبيعة نظرا الى فرديته يجوز عليه تلك الاحكام فممنوع والجواز نظرا الى
نفس الطبيعة لا يغني شيئا فان ما آه جواز الحكم على نفس الطبيعة اعم من ان يكون في ضمن كل فرد او في ضمن بعض الافراد الاخر سوى الفرد
الذي نحن في اثبات جواز الحكم عليه فهذا الوجه الرابع من حيث انه الزام وان كان لا يضره هذا الايراد لكن يضر الوجه الاول والثاني فان هذه
المقدمة ماخوذة فيهما لا على سبيل الالزام كما نبه عليه المحشي والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة اعم مطلقا مما يلزم بالنظر اليها
ضرورة ان كلما يلزم للفرد بالنظر الى الطبيعة فهو صحيح بالنظر اليها وليس كلما يصح لفرد بالنظر الى الطبيعة يصح ان يقال انه لازم لها بناء بحسب الجليل
من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بما قال بل بينهما تعاكس بحسب العموم والخصوص باعتبارين يعني ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الصحيح
من حيث هو صحيح لازم يعني ان مفهوم الصحيح من حيث هو صحيح من اللوازم فهذا هو مادة الاجتماع ويفترق الصحيح من اللازم في العرض المفارق

او قطع النظر فيه عن الحيثية المذكورة فهو بعينه اللازم من الصحيح حين قطع النظر عن الحيثية المذكورة فاللازم مما يصدق عليه الصحيح من حيث انه صحيح
وما كان لقائل ان يقول حكم الشارح بكون الوجه الرابع فقط الزاميا مع ان الوجه الثاني ايضا كذلك لان هذه المقدمة كما انها ماخوذة في هذا الوجه كذلك هي ماخوذة
في الوجه الاول والثاني ايضا فلو كان الوجه الرابع الزاميا لكان الوجهان السابقان ايضا الزاميين اجاب عنه بقوله ثم لا يخفى ان هذه المقدمة
ماخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل الالزام بل انما اخذت من حيث انها صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة يمكن ان تؤخذ
باعتبارين فان اخذت باعتبار انها مسلمة كان الدليل المشتمل عليها جدليا وان اخذت باعتبار انها صادقة في نفس الامر كان الدليل
المشتمل عليها برهانيا **قوله** لا شبهة الخ لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول اثبات وجود غير الوجود الخارجي ان كان المراد بالوجود
الخارجي الخارج عن المشاعر وخزانتها مطلقا فيشمل الوجود في الاذهان العالية فيكون الوجود في الاذهان العالية ايضا موجودا ذهنيا
وان كان المراد به ما يكون خارجا عن مشاعرنا كما هو المشهور فيكون الوجود في الاذهان العالية موجودا خارجيا وغير الوجود الخارجي اعم
من ان يكون للامور العينية او لغيرها فيشمل الاشباح والامور الاعتبارية والثاني انه لا بد في العلم بالاشياء الغائبة عنا اي عن انفسنا
الغير الحاضرة لنا اي لا بد في العلم بالاشياء الغير الحاضرة عند انفسنا سواء كانت حاضرة عند الحس ام لا من حصولها في الذهن غير حصولها
في الخارج سواء كانت تلك الاشياء موجودة في الخارج او لا والقول بالوجود الذهني للمفهومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما
اختاره البعض والقول بحصول الاشياء باشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم في طرف الاثبات على الاول يعني في طرف اثبات نفس
الوجود الذهني سواء كان للشيء العيني او لا وفي طرف النفي اي نفي الوجود الذهني على الثاني لانه ليس وجودا ذهنيا للامر العيني بل وجود ذهني
لشيء آخر قال بعض الاكابر هذا شيء عجاب فان القائلين بالشبح والمثال لا يقولون بان قيامه قيام ظلي من دون ان تترتب عليه
الآثار بل قيامه قيام خارجي عند القائل به مثل قيام القدرة والشجاعة واشباههما فالشبح موجود خارجي والقائل به في طرف النفي في كلا
المقامين وانت تعلم ان هذا انما يتم لو قيل ان ليس للشبح عند القائلين به الا القيام بالذهن وهو العلم والمعلوم بالذات انما هو ذو الشبح الملتفت
اليه بالذات ولو قيل للشبح من حيث هو هو معلوم ومن حيث القيام بالذهن علم فلا ريب ان الشبح موجود ذهني باعتبار كما انه موجود خارجي
باعتبار آخر فالقائل بالشبح ليس في طرف النفي في كلا المقامين بل في طرف الاثبات في المقام الاول او في طرف النفي في المقام الثاني فما قاله
والشارح المحقق لما راى ان ادلة المثبت والنافي منطبقة على الثاني كما ستطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع وحاصل ما ذكره الشارح في تحرير
محل النزاع ان للاشياء وجودا بحيث تترتب عليها آثار مختصة بها وهو الوجود الخارجي العيني المسمى بالاصلي ولها وجود آخر لا تترتب آثارها
عليه وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالنار مثلا لها وجود اصلي تترتب عليها الاحراق والاسخان ووجود ظلي لا يترتبان عليه فذهب الحكماء
الى طرف الاثبات وعامة المتكلمين الى طرف النفي ومع لا عسر في تحرير محل النزاع كما ظن لكن هذا انما يتاتى على راي من ذهب الى حصول الاشياء
بانفسها في الذهن واما على مذهب من يرى حصول الاشباح فليس للاشياء وجود آخر سوى الوجود الخارجي فالاحرى ان يقال الوجود قسمان
قسم منه وجود خارجي وهو ظاهر ومنه وجود ذهني بخلاف الوجود الخارجي فتحرير محل النزاع على هذا النحو صحيح على كلا المذهبين ومنطبق على كلا
الطريقين ثم ان الشارح قد انكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا وجود في الذهن لما هو موجود في الخارج مع ان الظاهر من كلامه ان الوجود الذهني

[illegible] في الوجود الذهني [illegible]

[illegible] ما ذكره الشارح في تفسير الوجودين هو تفسير الوجودين الحقيقيين لا المصدريين فان الحقيقة التي هي منشأ
الانتزاع هي مصدر الآثار وهي حيثية تقرر الذات في الممكنات وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل وفي الواجب تعالى نفس ذاته فتلك
الحيثية هو الوجود الحقيقي وما لا يترتب عليه تلك الآثار هو الوجود الذهني الحقيقي وهي حيثية فعلية ذوات الصور الذهنية من جهة استنادها
الى الجاعل واما المعنى المصدري فانه انتزاعي تابع لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فليس هو مصدر الآثار والحاصل ان ما ذكر تفسير للوجود الحقيقي
سواء كان خارجيا او ذهنيا وليس تفسير المعنى المصدري اذ الكلام في الوجود الذي هو مصدر الآثار وليس مصدر الآثار بمعنى مصدريا بل مصدر
الآثار انما هو الوجود الحقيقي وهي الحيثية التي هي منشأ الانتزاع ومصداق الحمل وهي حيثية تقرر الذات وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل
ولا يخفى انه موقوف على كون الوجود الحقيقي عبارة عن حيثية الاستناد الى الجاعل وقد عرفت ما فيه فتذكر وعلى كل تقدير سواء كان التعريف تعريفا
للوجود الحقيقي او الوجود المصدري لا يصح اما ان اريد بالآثار والاحكام المأخوذة في تعريف الوجود الخارجي الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في
تعريف الوجود الخارجي لان تعريف الوجود الخارجي يكون حينئذ موقوفا على العلم بالاحكام والآثار الخارجية الموجودة وهو موقوف على العلم بالوجود
الخارجي فيتوقف تعريف الوجود الخارجي على العلم بوجوده وان اريد بهما الآثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه على الوجود الذهني فانه مصدر
الآثار في الجملة اما عدم ورود الايراد على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية يتوقف معرفتها على الوجود المصدري الخارجي لكونها مترتبة عليه
في بادي النظر لا على الوجود الحقيقي فغاية ما لزم توقف تعريف الوجود الحقيقي على الوجود المصدري ولا قباحة فيه اذ الموقوف الوجود الحقيقي
والموقوف عليه الوجود بالمعنى المصدري هكذا اورد عليه ان المحشي قد صرح فيما سبق ان الوجود الحقيقي عبارة عن ذات الواجب سبحانه وهو وجود
شخصي فلا معنى لانقسامه الى الخارجي والذهني الا ان يقال الكلام مبني على ما هو المشهور من كون الوجود زائدا على الماهية قائما بها او يقال الوجود
الحقيقي من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني فتأمل واما على التقدير الثاني
فلان تعريف الوجود المصدري لكونه بديهيا تعريف لفظي وقد يجاب بوجوه اخرى منها ان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى
ان استتباعها اياها في خارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور هكذا ورد عليه بانه لا معنى للاستتباع الا ترتب الشيء على الشيء باعتبار
الوجود الخارجي وبان الموجود الذهني ايضا يترتب عليه الآثار في خارج الذهن كالعلة الغائية فانها موجودة في الذهن ومنها ان معنى ترتب الآثار
عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا يكون فاعلا هكذا ورد عليه بان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان
العلة الغائية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل والجواب ان المراد بالفاعل ما يكون مصدر الاثر موجودا خارج الذهن فلا نقض بالعلة
الغائية وايضا قولهم العلة الغائية فاعلة لفاعلية الفاعل من قبيل التسامح فان الفاعل ربما يطلق على المعد والشرط مسامحة كما يقال للطبيعة
انها فاعلة للآثار مع انهم صرحوا انها ليست فاعلة وقد صرح المحقق الطوسي وغيره ان اطلاق الفاعل على غيره تعالى ليس على سبيل الحقيقة
بل غيره تعالى من قبيل الشرائط والروابط مع ان كلامهم مشحون باطلاق الفاعل على العقول العالية ومنها ان المراد من الاحكام الاوصاف
الانضمامية فحاصل تعريف الوجود الخارجي ان ما يترتب عليه الاوصاف الانضمامية وبالعدم عنه الآثار بان يكون علة فاعلية لها [illegible]

خارجي ولا يكون كذلك فهو موجود ذهني فذاتية المقابل بالوجود الذهني فانها لا تتصف بالصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا للشيء ولا يصدر عليها منه شيء او ما
يكون ما يتصف في الوجود الخارجي باحد الامرين اما ترتب الاوصاف الانضمامية او كونه فاعلا للآثار فظاهر ان الممكن لا يكون فاعلا للآثار فلا بد من بيان
ان كل موجود ممكن في الخارج يتصف بالصفات الانضمامية وهو في حيز المنع وما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث هي هي والعوارض
الذهنية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها من المعقولات الثانية مترتبة عليها للماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية اي من حيث
انها معروضة العوارض الذهنية لا المجموع المركب من المعروض والعارض والماهية لا تكون مصدرا للآثار الا بالاعتبار الثاني والكلام في الاعتبار
الاول واستدل على عدم كون الماهية من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني بقوله كيف موجودها اي وجود الماهية بهذه الحيثية
اي بحيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية وجود خارجي فان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره فيكون الذهن متصفا بها فاتصاف الذهن
بها اتصاف انضمامي بخلاف وجودها بالحيثية الاولى فانها بتلك الحيثية موجودة ذهنية والذهن ليس متصفا بها بل هي موجودة في نفسها
ولما كان الذهن موجودا في الخارج فالماهية الماخوذة مع هذه الحيثية ايضا تكون موجودة في الخارج لان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود
الحاشيتين في الخارج ولا يخفى على المتفطن ان ما ذكره المحشي مبني على جواز كون وجود الشيء ناعتيا بحسب الخصوصية ووجودا في نفسه بحسب
الطبيعة المرسلة وسينكشف جلية الحال فيما سياتي من المقال ان شاء الله تعالى فقال واورد في هذا المقام بان المحشي قد ذهب الى ان الموجود
الذهني هي الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وفي مرتبة الطبيعة من حيث هي هي لا يكون الوجود عارضا بل العدم
ايضا فلا معنى لعروض الوجود الذهني للماهية من حيث هي هي واجيب بان الموجود الذهني هو الامر الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن القيام
بالذهن فالحصول معنى عارض له في الذهن وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الذهن مع قطع النظر عن التشخص الذهني والقيام بالذهن
وبالجملة ان الامر القائم بالذهن له اعتباران اعتبار كونه قائما ومتخصصا به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يترتب عليه الآثار الخارجية واعتبار كونه
موجودا في الذهن بوجود الطبيعة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن وهو الموجود الذهني فالوجود الذهني عارض الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث العوارض
الذهنية مترتب عليه الا ان تكون ماخوذة في جانب المعروض **قوله فلا عبرة اه** يعني اذا ثبت ان للاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثار
مختصة بها وهذا ضروري ووجودا آخر لا يترتب عليها تلك الآثار وهذا الوجه ليس به بيطل ما وقع فيه تنازع العقلاء لتحقق ان القول بان تحرير
محل النزاع عسير لا عبرة به ولعل وجه الاشكال على هذا القائل انه راى ظاهر ادلة المثبت منطبقا على الخلاف الاول وادلة النافي منطبقا على الخلاف
الثاني وذلك لان ادلة المثبت للوجود الذهني لا تثبت الا وجودا غير الوجود الخارجي لانها تدل على وجود صور الاشياء في الذهن وادلة
النافي انما تنفي حصول الاشياء الغائبة عنا بحصول انفسها يعني حصول الهويات الخارجية او وجه الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود الذ
الذي وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشيء في الذهن اي قيامه به فزعم انه يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس لا في الاوصاف
الذهنية الغير القائمة بها فلم يكن ما ذكر في تحرير محل النزاع اثباتا للوجود الذهني الممتاز عن الوجود الخارجي حتى يتعين محل النزاع ولم يتفطن ان
الوجود الذهني عبارة عن وجود الشيء بحيث لا يترتب عليه الآثار الخارجية والوجود الذهني بهذا المعنى لا يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة
بالنفس فان وجودها اصيلي واعلم انه قال شارح الصحائف تحرير محل النزاع عسير جدا لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارجي بعينه في الذهن

فكذلك محال لا ينبغي ان يذهب اليه احد وان كان في حصول صورته فذلك انكار للامر الضروري اذ كل احد يجد من نفسه انه يحصل في ذهنه صور الاشياء
وانكاره انما يليق بجاهل غافل وان كان في خصوصية حصول صورة مطابقة للمعلوم فله وجه ويجوز ان يقع فيه الشك لعاقل لكن الحق ان كل احد يجد صور
الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج لكانت هي باعيانها وفيه ان الحاصل في الذهن لو كان نفس الاشياء حقيقة كما هو مذهب
القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فدعوى بداهته باطل قطعا فليس محلا لقبيل النزاع وان كان الحاصل اشباح الاشياء وامثالها فلا معنى
للقول بان كل احد يعلم يقينا آه والحق ان ثبوت هذا النحو من الوجود ضروري لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان فانا اذا نراجع الى
وجداننا نجد صور الاشياء مرتسمة في اذهاننا والمنكر مكابر مقتضى عقله ولنعم ما قال الاوستاذ العلامة ابى قده بعد ما ادعى بداهة هذا النحو من الوجود
واما عامة المتكلمين فمع عدم بداهته وايقانهم ان النفس انما يتصورون اشياء لا اخلاق لها من الوجود في الاعيان كالكلية والجزئية والفوقية والتحتية
وسائر النسب والاضافات ثم ما بالهم لا يتفكرون في حركاتهم الارادية فانهم كيف يقصدون لها غايات قبل وجود تلك الغايات لو كانوا
يعقلون وايضا فلا يدرون ان المحفوظة اذا خطرت بالبال بعد الغفلة عنها فهل هذا الا حصول صورة المحفوظة في الذهن ثم الحجج الدالة على الوجود
الذهني كثيرة منها **قوله** الاول انا نتصور آه يعني انا نتصور ما لا وجود له في الخارج يعني المعدوم الخارجي ونحكم عليه احكاما ايجابية صادقة وثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له وليس للمعدوم ثبوت في الاعيان فهو في الاذهان ولما كان هذا الدليل بحسب بادي الراي مخصوصا بالمعدوم الخارجي
قال تتمة انا نتصور ايضا الموجود في الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة لا من حيث انه موجود خارجي كلوازم الماهية اذ لا مدخل فيها لخصوص الوجود
الخارجي فيصدق هذه الاحكام عند عدم الموضوع في الخارج ايضا فلا بد ان يكون له نحو آخر من الوجود والا يلزم من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء
التصور والحكم مع ان الامر ليس كذلك فلا يرد ان اللازم من هذا الدليل انما هو اثبات الوجود الذهني لما ليس له وجود في الخارج والدعوى اعم وفيه
اذ لو كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته في الذهن لكان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفاوت في نحو العلم بالاشياء الغائبة عنا كما يشهد
به الضرورة ولو قيل مقصود المورد عدم كفاية ما هو المذكور في المتن لاثبات المدعى لا عدم كفايته مع ضم التتمة والمقالية لكان الايراد بحاله
وايضا يرد عليه ما افاد بعض الاكابر قده انه لم يثبت من الدليل ان تصور الاشياء المعدومة بحصول الصورة وانما لزم منه وجودها بنحو آخر غير نحو
المعلوم واما ان تصورها وادراكها بهذا النحو فكلا وربما يستنبط من هذا الوجه الذي ذكره المص وجه آخر لاثبات الوجود الذهني وهو انا نعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال بالضرورة فلا بد للمعقول
من ثبوت ما واذ ليس للامور التي يتعلق بها ثبوت في الخارج فهو في الذهن وههنا كلام من وجوه الاول ان المواد بحسب استعداداتها تقتضي
صورا واعراضا معينة فبين تلك الصور والمواد من حيث انها مستعدة تعلق مع ان الصور معدومة حين الاستعداد ولا امتناع اجتماع
المستعد مع المستعد له واجيب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعدوم المحض لا مطلق التعلق بين الموجود والمعدوم المحض وذلك
لان التعلق بين العاقل والمعدوم المحض يقتضي انكشافه وتميزه عما عداه ولا تميز للمعدوم المحض فتامل الثاني انه لا يلزم مما ذكر تحقق المعقول
في الاذهان السافلة لم لا يجوز ان يتحقق في الاذهان العالية والاجرام العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان المعلوم لا بد ان يكون متميزا بنحو
وجودها عند العالم بها فوجودها في مشعر آخر لا يكفي في ان يتعلق اضافة علمه اليه بل لا بد لذلك من ان يتحقق في ذهنه والقول بانا عالمون

بالصور القائمة بالاذهان العالية او النفوس الفلكية سقطت حجة الثالث اى المتنافات العقلية مثل شريك البارى وغيره متميزة عند العقل مع
انها لا وجود لها في الخارج وهنا كونها حقا جبيبا فانها مستحيلة الذوات والجواب ان شريك البارى ونحو ما شيا كلها مفهومات مرتسمة في الذهن وما صدقاتها انما لاحظ
انما من الجهة وكما انها لا حظ انما هي الكثير فهي ليست متميزة ولا متصورة فهي لا موجودة ومفهوماتها لكونها اعتبارية موجودة في الاذهان متميزة عند العقل وللحكم
عليها بالاستحالة الرابع انا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
الجزئي الخارجي وصورته الذهنية متشخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما متشخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد والاشكال ان وجود تشخص
من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر واجاب عنه الصدر المعاصر المحقق الدواني بانكم ان اردتم بقولكم انا نحكم على الجزئي
الخارجي بعد عدمه انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل اذ المعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه يتعدى
اليه الحكم بعد عدمه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذ ليس فليس وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى
اليه حال وجوده فمسلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجودا واحدا وفيه ان مثبتي الوجود الذهني قائلون صريحا بوجود
الجزئيات في الذهن سواء كان حين وجودها او حال عدمها وحاصل الشبهة انه لو ثبت للشيء الواحد وجودان ذهني وخارجي كما هو مذهبهم لكانت
الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالعدد وهو باطل ولا تخصيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه او قبل وجوده فان المحذور المذكور وهو اتحاد
الصورة والعين بالعدد يجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والجواب الذي ذكره عن الشبهة انما يدفع جريان الدليل
في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فنقول اذا تخيلنا زيدا وهو موجود في الخارج فلا محالة يكون الموجود في الذهن هو المتشخص الموجود في الخارج
على ما هو مذهبهم وعلى ما هو مقتضى البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الذهن فقد تم النقض واندفع جوابه وان زال
عن الذهن كان انعدام الشيء عن الخارج مستلزما لانعدامه عن الذهن وهو باطل بداهة هكذا قال المحقق الدواني ثم اجاب بان الهوية الزيدية
موجودة في الذهن مكتنفة بعوارض تلحقها هناك فان اريد بكون الصورة والعين واحدا كون الهوية مع الوجود الذهني والعوارض الذهنية
واحدا مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم لامتيازهما بالوجودين والعوارض وان اريد به كون الهوية مع قطع النظر عن تلك
العوارض الذهنية متحدا مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتباره في الطرف
الآخر وان اريد ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولواحقهما واحد بالعدد فهو كذلك فان الهوية المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين
فالمعروض واحد ولواحقه مختلف واورد عليه بانه يمتنع ان يكون المتشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحدا بالعدد وان
قطع النظر عن العوارض واللواحق وفيه انهم قائلون بحصول الهوية الشخصية في الذهن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود الذهني لو تم لدل على
حصول الهوية الشخصية بما هي كذلك في الذهن وغاية التفصي ما قال صاحب الاسفار ان التشخص الذهني هو غير التشخص الخارجي بالهوية والعدد
الا ان الصورة الذهنية هي مرآة لملاحظة الهوية الخارجية فالحاصل بالذات من زيد مثلا في الذهن وان كانت الصورة الذهنية الا ان
الالتفات والتوجه من النفس عند حكمها بمحمول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون للمحكوم عليه صورة
في الذهن مطابقة له في المفهوم والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية العددية بل في الماهية والمعنى فالمعلوم ان كان

او كليا حصلت ماهيته ونفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان يكن امرا شخصيا حصلت [illegible]

الشخصية يكون مرآة لملاحظته وذلك التشخص فالمرآة والمرئي في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات [illegible]

بالاعتبار وانت تعلم انه اعتراف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل انما يحصل اشباحها واشباهها مع ان القول بان [illegible] يحصل في الذهن

من الكليات ماهياتها دون الجزئيات اشباحها وامثالها تحكم محض على انه من المعلوم بالضرورة انا نتصور زيدا ونحكم عليه بنحو ما نحكم [illegible]

الحاصل في الذهن هو زيد لا شخصا آخر فيلزم كون الجزئي في الخارج وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر انهما يكونان

من نوع واحد وظاهر ان وجود شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام اما ان يقال ان الموجود في الخارج

اشخاص متشخصة بانفسها والكلي لا يوجد بوجودها بل الكلي امر انتزاعي منتزع عن الاشخاص كما هو مذهب الذاهبين الى نفي وجود الكلي الطبيعي في الاعيان

فلا مجال ح الا ان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها فالشخص من حيث هو شخص يستحيل ان يتعدد انحاء وجوده ويتكثر اصناف

تشخصه والشيء الواحد بالعينية يستحيل ان يكون امرا مشتركا بين اشخاص كثيرة وعلى هذا التقدير اذا لا يمكن حصول الشخص الخارجي في الذهن لا سبيل الى

القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الا اشباح الاشياء وامثالها واما ان يقال ان الكلي موجود في الخارج بعين وجود

الاشخاص فاما ان يقال وجود الكلي في الخارج صفة زائدة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلانه او يقال وجودها صفة منتزعة من نفسها

انتزاعها من نفس الماهية او صفة منضمة اليها لا سبيل الى الثاني اذ انضمام صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال

فتعين الاول وهو ان يكون الماهية بنفسها مصداقا للوجود الخارجي فلو حصلت في الذهن فاما ان تنسلخ عن نفسها فلا تكون حاصلة وقد فرضت

حاصلة او لا تنسلخ فتكون في الذهن مصداقا للوجود العيني فتكون بما هي حاصلة في الذهن حاصلة في الخارج هف وايضا التشخص لا يمكن ان

يكون صفة منضمة الى الماهية بل هو امر منتزع عن نفس الماهية لا سيما على القول بان المجعول بالذات هي الماهية بنفسها فهي بنفسها مصداق للتشخص واذا

تقرر هذا فنقول يستحيل ان يحصل الماهية التي هي بنفسها مصداق للتشخص في الذهن والا فاما ان تنخلع عن نفسها او تتشخص بتشخصين خارجي وذهني

معا وكلاهما محال وظهر انه لا سبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا ان قيل ان الماهية يعرض لها التشخص في الخارج فيحصل بعد نفض التشخص

عنه في الذهن فتأمل في هذا المقام فانه من مزال اقدام الاعلام لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه وهذا الوجه الذي ذكر لاثبات

الوجود الذهني يدل على ان لهذه الامور وجودا سوى الوجود الخارجي سواء كان من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره ولا يدل

على ان لهذه الامور وجودا في نفسه في الذهن فلا يثبت الوجود الذهني بهذا الوجه لانا نقول هذه الامور باعتبار ذواتها كان وجودها في نفسها

وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان وجودها لغيرها فيكون لهذه الامور وجود ذهني باعتبار وجودها في نفسها وانت تعلم انه لا معنى لكون

الصورة الذهنية مع قطع النظر عن اكتنافها بالعوارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير حالة في محل وان كان المراد به معنى آخر فلا ينافي

كونها موجودة لغيرها اذ جميع الاعراض موجودة في انفسها ومع ذلك هي موجودة للغير فتأمل فان قلت يلزم على ذلك التقدير اي على تقدير

ان يكون لهذه الامور وجود في نفسها باعتبار ذواتها ووجود لغيرها باعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية ان يكون لشيء واحد بالقياس الى الذهن

الواحد وجودان احدهما في نفسه والآخر لغيره قلت يجوز ان يكون لشيء واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان باعتبارين احدهما بحسب [illegible]

عنده الوجود الخارجي في ترتب الآثار عليه فالعلم بذلك حاضر عنده فقد يقال هذا بسبب لفظ الوجود يعني بالوجود لفظا فاهرا يا اعتبر مجيء فلانه مبني على ان يكون
للشئ وجودان في الذهن والخارج اشتمل كثيرا ما يطلقون الخارج على شئ بهذا المعنى كما قالوا ان الكيفية الثابتة في الخارج للنسبة الجزئية تسمى مادة
والحاصل منها في الذهن جهة وقالوا ان للعدد وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان وقد قال الشارح في حواشي شرح المطالع العلم قد يوجد
في الذهن بذاته كما اذا تعلقت علما خصوصيا فان ذلك العلم بذاته حاصل في الذهن وقد توجد لا بذاته بل بصورة كما اذا تصورت علما قبل
ان تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول خارجي لوجوده فيه على الوجه الثاني ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى
الخارجي وبهذا التفتيش لعله يظهر بما ذكر من ان الشئ الذهني باعتبارين باعتبار ذاته واعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية يظهر سر قولهم ان الكلي من حيث
هو كلي موجود في الذهن مع ان ما يحصل فيه متشخص بالتشخص الذهني وجه ظهور هذا السر ان الحاصل في الذهن من حيث القيام بالذهن متشخص بالتشخص
الذهني وجزئي ومن حيث ذاته من حيث هي هي كلي فالكلي هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعلم ان المشهور ان الكلي
من حيث هو كلي موجود في الذهن فالكلية من العوارض التي انما تعرض الشئ في الذهن فقط وفيه نظر اذ الظاهر ان الانسان الموجود في الذهن
باعتبار وجوده في الذهن لا يصدق على كثيرين بمعنى اشتراكه فيها لان الانسان الموجود في الذهن حاله حال الانسان الموجود في الخارج
فكما ان الموجود في الخارج امر متشخص يمتنع حمله على كثيرين فكذا الموجود في الذهن والحاصل ان الوجود اما عين التشخص او مستلزم له سواء كان خارجيا
او ذهنيا فكما ان الموجود الخارجي لا يمكن ان يكون كليا كذلك الموجود الذهني لا يمكن ان يكون كليا وايضا وجود الانسان مثلا في الذهن ليس بشرط
في كون الانسان كليا بل هو كلي سواء تصوره متصور او لا فالظاهر ما قال بعض المحققين من المتأخرين ان الكلية من لوازم الماهية لان ماهية
الانسان من حيث هي هي ينتزع عنها العقل انها يصدق على كثيرين بدون اشتراط شئ نعم ان كان ثبوت الشئ للشئ في الواقع فرعا لثبوت
المثبت له او مستلزما له كان ثبوت الكلية للانسان من حيث هي في الواقع اما فرعا لوجوده بأي نحو كان خارجيا او ذهنيا او مستلزما له وليس
لخصوص احدهما دخل فيه نعم الانسان الموجود في الخارج من حيث هو كذلك ليس بكلي بل يحتاج العقل في انتزاع الكلية عنه الى ان يجرده عن الوجود
وح يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم اذ العقل ما لم يعر الانسان مثلا عن الوجود خارجيا كان او ذهنيا لم ينتزع عنه الصدق
على كثيرين ولم يحكم به عليه وانه ما دام يلاحظ مع الوجود يحكم عليه بامتناع حمله على كثيرين وبالجملة الانسان الموجود في الخارج ان اعتبر من حيث الوجود
يكون متشخصا ولا يمكن اتصافه بالكلية وان اعتبر من حيث هو فليس بمتشخص ومتصف بالكلية وان كان اتصافه في حال الوجود لا بشرط الوجود وفرق بين
ان يكون الانسان كليا حال الوجود وبين ان يكون متشخصا بشرط الوجود وفرق ما بين كما ان الجسم يمكن له الحصول في امكنة متعددة وان لم يكن
ثابتا له بشرط الوجود فانه بهذا الشرط لا يمكن له الحصول في امكنة متعددة اصلا وظهر ايضا مما ذكر ان العلم موجود خارجي لترتب الآثار عليه المعلوم
موجود ذهني بمعنى عدم اعتبار التشخص فيه فلا يترتب عليه الآثار فتأمل جدا وسيأتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى قوله باحكام آه يعني
انا نحكم على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة والحكم عليه باحكام ثبوتية يستدعي ثبوته اذ ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له
وليس له ثبوت في الخارج ففي الذهن واعلم ان الحكم يطلق بالاشتراك اصطلاحي على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة في الايجاب
ولا وقوعها في السلب والثالث التصديق على مذهب الحكماء والرابع القضية من حيث انها مشتملة على الربط بين المعقين والغاية ان المراد بها الحكم

وذلك لانهم قالوا انما قيد الاحكام بالثبوتية لاخراج محمول سالبة المحمول فعلم ان المراد بالحكم المحكوم به والا فالظاهر ان يكون المراد به المعنى الرابع للحكم لان
الاستدلال انما هو بالقضايا الايجابية فارادة القضية من الحكم انسب بما هو الغرض وقيد الثبوتي يكون لاخراج السالبة وتحمل الثاني والثالث وعلى الاول
لا حاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية اذ المراد بالاحكام على هذا التقدير المحكوم بها وظاهر انه لا حاجة الى تقييد المحكوم بها بالثبوتية كما اشرنا اليه ان طبيعة الايجاب
يستدعي وجود الموضوع ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل يكفي فيه صحة انتزاعه عن الموضوع كيف ولو
ثبوت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سواه كان ظرف الاتصاف او لا والاول باطل قطعا اذ في الاتصافات الانضمامية مثل
الاضافات ونحوها لو لزم ثبوت المحمول في الخارج لزم التسلسل والثاني ايضا باطل ضرورة ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجود العمى في ذهن
عمرو مثلا او في مشعر آخر من المشاعر السافلة والعالية بل على الثاني والثالث ايضا لا حاجة الى التقييد بالثبوتية لان الحكم بالمعنى الثاني اعني وقوع النسبة
او لا وقوعها او بالمعنى الثالث اعني التصديق السلبيين يستدعيان تميز المحكوم عليه ضرورة ان طبيعة الحكم بما هو حكم مع قطع النظر عن خصوص كونه ايجابيا
او سلبيا يستدعي تصور المحكوم عليه وتميزه عما عداه والتميز يستدعي ان يكون له ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فافهم قال بعض الاكابر قده
ان كان مقصود المحشي ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل ففيه انه نعم يستدعي التصور
والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد وان كان المقصود ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان
التميز فيصدق على موضوعهما انه متميز فانعقد قضية موجبة فيلزم الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن ففيه ان هذا بالحقيقة استدلال بالموجبة فتعميم الحكم
والتصديق للسلبيين منهما ثم الاستدلال بالايجاب اللازم لهما تطويل للمسافة فنظر تقييد الثبوتية فائدة جلية **قوله** قلنا اللازم آه حاصله ان قولكم
المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه قضية سالبة مرجعها الى انه ليس المعدوم المطلق مما يعلم ويخبر عنه والسالبة لا تقتضي صدقه وجود الموضوع بل قد يصدق
بانتفائه بخلاف الموجبة الصادقة فانه تقتضي وجود الموضوع فلا يرد الاعتراض واورد عليه المحشي بقوله قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع
في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع كان سلبه ثابتا له فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب فكل سالبة بسيطة يلزمها
موجبة فيقتضي وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوما لم يكن معدوما مطلقا لانه ليس بمتصور ولا محكوم عليه فلا بد ان يكون له
تحقق واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيجب ان يكون موضوع السالبة موجودا في الجملة والحق ان صحة الحكم السلبي وصدقه لا يستدعي وجود الموضوع
فانه يصح ويصدق عليه وان لم يوجد ذهنا وخارجا والحكم الايجابي لا يصدق بدون تحققه ذهنا او خارجا قال الشيخ في الشفاء انما اوجبنا ان يكون
الموضوع في القضية الايجابية المعدولة موجودا لا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الايجاب يقتضي ذلك في ان يصدق سواء كان نفسه
غير عادل يقع على الموجود والمعدوم ولا يقع الا على الموجود فيجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك وبهذا ظهر ان غير الثابت
من حيث هو غير ثابت لا يصح عليه الايجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف السلب فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة
نعم تحقق مفهوم السالبة لا يكون الا بوجود الموضوع في الذهن حال الحكم فان الشيء ما لم يتصور لا يحكم عليه بشيء فغاية ما لزم وجود العنوان في الذهن فلا
اشكال لا يلزم وجود افراد هذا العنوان وبه ظهر ان الازم انما يجب وجود المسلوب عنه بل انما يجب وجود المثبت له على تقدير كون هذه القضية

سالبة بنوع من الاشكال فقلنا مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن جهاتها الى السالبة صادقة كما لعلها بالضرورة فانها صادقة كلية مشابهة بقولنا
المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه لو كانت مع قطع النظر عن جهاتها الى السالبة صادقة لان معناها ان شيئا في الذهن او في الخارج يصدق عليه
في الواقع انه معدوم مطلق وهو ليس بمعلوم ولا مخبر عنه وهذا كاذب بالبداهة فيجب صدق نقيضه والتحقيق ان امثال هذه القضايا سوالب لان المعدوم
المطلق ليس من الصفات الوجودية وكذا الامتناع ليس الا تاكد العدم وضرورة الليس ومصداقها انتفاء الموضوع في الواقع بالضرورة فمعنى قولنا
المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه انه ليس المعدوم المطلق بما يعلم او يخبر عنه ومعنى قولنا شريك الباري ممتنع انه ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم
وان كان ايجابيا في بادي النظر لكنه سلبي بالحقيقة فلا يستدعي وجود الموضوع فالعقل يتصور مفاهيم الممتنعات ويجعلها مرآة لملاحظة الحقائق
الباطلة ويسلب عنها الوجود ومرجع القضية القائلة شريك الباري ممتنع مثلا الى ان هذا العنوان لا معنون له وما قال بعض شراح السلم انا نحكم في
امثال هذه القضايا بالايجاب ونجزم بداهة بصدقها وان كانت ايجابيتها مساوقة للسلب كيف والامتناع عبارة عن ضرورة العدم فلو لم
يصدق قولنا شريك الباري ضروري العدم لصدق سلبه سلبا بسيطا او من الضرورة انه ليس بضروري الوجود ايضا فيكون ممكنا اذ الامكان
عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والا لم ينحصر المواد في الثلث حصرا عقليا ليس بشيء لان قولنا شريك الباري ضروري العدم كاذب
قطعا لانه موجبة وهو يستدعي وجود الموضوع فيصدق قولنا شريك الباري ليس بضروري العدم وليس بضروري الوجود ولا يلزم منه الامكان
لان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة السلب ثابتا بل هو عبارة عن السلب البسيط الضروري اعني قولنا شريك الباري ليس بموجود بالضرورة والامكان
عبارة عن سلب ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة السلبية والامتناع ضرورة السلب على ان يكون الضرورة حال النسبة
السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم وصدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا يستدعي صدق الموجبة ولا
الامكان من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم وضروري الوجود وانما يلزم لو انتفى ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم
والحاصل انا ان حكمنا على الممتنع بضرورة العدم وقصد الحكم الايجابي فهو كاذب لا لان عدمه ليس ضروريا بل لان الربط الايجابي يستدعي وجود
الموضوع ولا يلزم الامكان كما عرفت والقول بعدم استدعاء هذه الموجبات وجود الموضوعات في غاية السقوط والسخافة كما لا يخفى ثم ههنا
كلام من وجهين الاول انا اذا تصورنا مفهوم الممتنع فهذا المفهوم الحاصل في العقل جزئي قطعا ويلزم حمل الممتنع عليه حملا متعارفا مع كونه من الموجودات
الواقعية والجواب انا ان اريد حمل الممتنع المطلق عليه حمل الانواع على الاشخاص فذلك لا ينافي الامكان وان اريد حمله عليه حمل الاوصاف العرضية
الانتزاعية فغير مسلم وتفصيله ان الممتنع انما هو مصداق هذا المفهوم الذي هو وجه من وجوهه واما هذا المفهوم فهو من الممكنات العامة ولا استحالة في وجوده
فوجوده انما المستحيل معنونه الذي هذا المفهوم وجه من وجوهه فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع مثلا ان مصداق هذا المفهوم محال وليس الغرض ان مفهومه
من المستحيلات ضرورة ان هذا المفهوم من الممكنات الموجودة في الذهن ومن ثمه قيل ان المواد من العوارض الانتزاعية لموصوفاتها فالممتنع المقابل
للواجب هو ما يصح انتزاع الامتناع عنه لا ما هو عينه وكذا الوجوب والامكان الخاص بل العام ايضا الثاني ان المعدومات الاعيانية لكونها معدومات
في الخارج لا تصلح لان يحكم عليها باحكام خارجية وكذا الموجودات الذهنية لا تحمل الاحكام الخارجية فلا محالة يكذب القضايا التي موضوعاتها معدومات
في الاعيان ومحمولاتها احكام خارجية مثل قولنا زيد سيولد وان الحجر الذي سيتكون يكون صلبا ثقيلا لان نسبة الحكمين ليسا ثابتين لتصورتي

معدوم توجدان في الذهن مثلا زيد وعمرو معدومين مع انا نجزم بصدق امثال هذه القضايا فقد ظهر ان الربط الايجابي لا يستدعي [illegible]
وما اجاب عنه الاستاذ العلامة ابي قدس سره بان الاحكام المحكوم بها على الاشياء انحاء فمنها احكام لا يجب لها ان يكون المحكوم بها عليه ثبوت [illegible]
لا موجودا في الخارج بل يكفي لها وجوده في الذهن ايضا كما يقال الشيء موجود ومنها احكام عينية خارجية ثابتة لموضوعاتها بالفعل في الاعيان يكون موضوعاتها
موجودة في الاعيان بالفعل وهي ثلاثة انحاء الاول احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها فيما مضى من الزمان والثاني احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها
في الحال والثالث احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها فيما يستأنف من الزمان فالطائفة الاولى تستدعي وجود موضوعاتها في الماضي
والثانية تستدعي وجود موضوعاتها في الحال والثالثة تستدعي وجود موضوعاتها فيما يستقبل ومنها احكام خارجية غير بتية لا يستدعي وجود
ما يحكم عليه الا على التقدير وهي مساوية للشرطيات ومنها احكام يجب لها ان يكون موضوعاتها موجودة في الذهن كالكلية ونحوها فالاحكام
الاوائل والثوالث والروابع مما يحتملها المعدومات الخارجية واما الثواني باقسامها الثلث فلا يحتملها المعدومات الخارجية بل لا بد ان يكون موضوعاتها موجودات
بالفعل في احد الازمنة الثلثة فاذا حكمنا على زيد بانه سيولد او على حجر قد انعدم بانه كان صلبا ثقيلا فانما يجب وجود زيد فيما يستقبل ولا وجود الحجر الا فيما مضى
منه وثبوت المحكوم عليه بوجه من الوجوه ضروري في الذهن حين الحكم في جميع الانحاء وان لم يكن هذا المحكوم عليه ثابتا فالاولى ان يقال في الجواب
عن الاشكال المذكور في المتن انه يكفي في كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا في الذهن واما وجود افراده فليس بضروري فغاية ما يلزم ههنا
على تقدير كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاخبار عنه اتصاف احد النقيضين مع مفهوم المعدوم المطلق بالآخر وهو الموجود او بالعكس
ولا استحالة فيها اي في اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة بالحمل العرضي كما مر من انه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا
بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذي لا تحقق له اصلا لا بالذات ولا بالعرض
ولا ريب ان المعدوم المطلق بهذا المعنى يحكم عليه بالاحكام السلبية والسالبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة كما اقر به المحشي ولو كان بعنوان عرضي
فيلزم التناقض فان المعدوم من كل وجه ينافي الثابت بوجه وان كان عرضيا واما ثانيا فلان المحكوم عليه هو المثبت له عند المستدل كما يظهر من قوله
وانما اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته فانا نقول بلزوم وجود المحكوم
عليه لانه المثبت له والاعتراض المذكور بقوله فان قلت لو صح آه مبني عليه فان سلم انه يكفي في كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فلا ريب انه
لا يكون ذلك المفهوم محكوما عليه والا لكان مثبتا له ايضا فيلزم ان لا يكون ذلك المفهوم المتصور معلوما ولا مخبرا عنه مع انه معلوم ومخبر عنه فالمحكوم عليه
ما يصدق عليه المعدوم المطلق فهو المثبت له حقيقة فلا بد ان يكون له نحو وجود فيكون موجودا مع كونه معدوما مطلقا واما ثالثا فلما افاد بعض الاكابر قده
ان الاشكال كان في تلك القضايا بانها تصدق محصورة فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها معدومات فكيف يكفي وجود مفاهيم
الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح اتصاف افراد الموضوع بما ينافي الاتصاف بعنوانه والا لزم اجتماع المتنافيين في امر ثالث وهذا مستحيل
والذي مر انما هو جواز اتصاف مفهوم الموضوع بنقيضه بان يعقد القضية طبعية او حملية [illegible] بحيث لا يسري الحكم الى الافراد او يقال في الجواب
عن الاشكال ان العقل يفرض الموجود معدوما مطلقا يعني للعقل ان يفرض هذا المفهوم الموجود في الذهن معدوما مطلقا بان يجعله مرآة لملاحظة المعدوم
مطلقا ويحكم عليه باحواله فالمحكوم عليه موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض وحاصله ان مفهوم المعدوم المطلق موجود في الذهن ومحكوم عليه

بعدم العلم والاخبار عنه فالحكم على الموجود وصحة الحكم لكونه عنوانا لما هو معدوم بحسب الفرض ثابتا باعتبار ثبوت ذلك المفهوم بعينه فحكمنا عليه بعدم العلم والاخبار عنه باعتبار كونه معدوما مطلقا بحسب الفرض ثبت له عدم العلم والاخبار عنه ويرد عليه انه انما يتم لو كفى لصدق الموجبة صدق العنوان بحسب الفرض مع انه لا يكفى لصدقها صادقة بحسب الفرض بل لا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر سواء كان بالفعل او بالامكان وبالجملة الموجود اذا فرضه العقل معدوما مطلقا وحكم عليه كان الحكم كاذبا قطعا وان قيل المراد بالفرض التقدير الذي يكون في مقدم الشرطيات والحكم الحكم الاتصالي بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شيء اتصف بعدم صحة الحكم وليس الحكم حكما حمليا ايجابيا حتى يكون كاذبا يقال هذه القضية مع قطع النظر عن ارجاعها الى الشرطية صادقة قطعا مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتية لا يدفع الايراد بل هو تسليم له واجاب بعض المشاهير من المتاخرين بان الحكم في المحصورة على العنوان اي الطبيعة المتصورة ولما كان كل متصور موجودا في الذهن فالموضوع في امثال هذه القضايا موجود في الذهن واما صحة الحكم بالعدم المطلق او الامتناع فباعتبار موارد تحققه فالعدم او الامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد فنفس الطبيعة المتحققة في الذهن موجودة ومعدومة مطلقة ايضا باعتبارين ولا منافاة بين الموجودية والمعدومية فان الطبيعة حال كونها موجودة في الذهن يصدق عليها انها باعتبار موارد تحققها معدومة مطلقة وليست بموجودة وهذا الجواب في غاية السخافة والسقوط اما اولا فلان المثبت له بالذات اما ان يكون ذلك العنوان الثابت في الذهن فهو مع بطلانه مفض الى التناقض كما لا يخفى واما ان يكون موارد تحققها فهي بنفس ذواتها لما كانت باطلة لا يثبت لها شيء واما ثانيا فلان ثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ثالثا فلان الحكم في المحصورة وان كان على الطبيعة لكنه ليس الا على الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ولا يخفى ان عنوان امثال هذه القضايا ليس منطبقا على الافراد وليس لها وجود بهذا الاعتبار فتامل جدا وجوابي بما ذكر من كون الحاصل في الذهن موجودا في الواقع معدوما مطلقا بحسب الفرض يندفع التناقض ان حرر الشبهة

باعتبار عقد الحمل بان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا بالايجاب ولا بالسلب فقد اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه ووجه الاندفاع ان العقل ان يفرض الموجود معدوما مطلقا فهو مخبر عنه باعتبار انه موجود في الواقع وغير مخبر عنه باعتبار انه معدوم مطلق بالفرض واعلم انه قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء قول الشيخ المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه فهو كشبهة المجهول المطلق المشهورة وجوابه بعينه جوابها وللقوم فيه وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها مما يسمن او يغني من جوع ونحن بفضل الله تعالى وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه وملخص جوابنا ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا ينتقض بنفسه اذ لم يقع المخبر عنه عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان امر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة المخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه وحيثية وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء لكنهما متصالحان بوجه آخر فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للوجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتباران متناقضان ولكن اجتماعهما من حيث التناقض فان صحة الحكم

بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فرد المعدوم المطلق وما يقال من ان المعدوم
المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية
المعدوم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه هذا كلامه وهذا الكلام كما قال الفاضل الخوانساري لا يظهر له محصل الا ان اول كلامه بدليل
على ان الحكم في هذه القضية على المفهوم دون الافراد وهو موجود وعلى هذا لا يكون هذه القضية محصورة كما لا يخفى واما ثانيا فلان قوله ومن ههنا انه
عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار ان كان المراد به ان نفي الاخبار لكونه عنوان افراد المعدوم المطلق فيصير الحكم على الافراد ومع انه
قد نفى كون الحكم على الافراد وان كان المراد به ان الحكم على المفهوم وصحة الحكم بعدم الاخبار باعتبار الافراد فهذا جواب من الاجوبة المشهورة مع ان قدر ما ذكر
باثبات السمن وللسمين من جميع وعلى هذا يكون سائر المقدمات التي ذكرها لغوا واما ثالثا فلان قوله فكما ان موجودية الموضوع آه في غاية السقوط فان مفهوم
المعدوم لا يابى عن عروض الوجود اذ لا استحالة في عروض نقيض لنقيض آخر بخلاف ثبوت الاخبار بعدم الاخبار للمفهوم فانه غير صحيح اذ يلزم به عروض
صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار لشئ واحد وهو محال ههنا افاد بعض الاكابر قده واعلم ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرها على ما قرر الفاضل الخوانساري
في حواشي الحاشية القديمة انا اذا فرضنا ان احدا لم يتصور زيدا مثلا الا بالكنه ولا بوجه من وجوهه الخاصة والعامة بان لم يجعل مفهوما من المفهومات الشاملة
آلة لملاحظته اصلا ثم تصور المعدوم المطلق او المجهول المطلق على نحو ما يتصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بامتناع حكمه عليه مثلا فنقول الاشكال
ان زيدا قبل هذا التصور كان مجهولا مطلقا في الواقع فحال هذا التصور اما باق على حالته الاولى في الواقع او لا والاول باطل ضرورة انه اذا كان مجهولا مطلقا
في الواقع يكون داخلا تحت هذا العنوان فيصير ملحوظا بملاحظته اذ لا وجه لصيرورة الشئ ملحوظا بملاحظة عنوان الا كونه فردا لهذا العنوان في الواقع مع كون
العنوان ملحوظا على ما يلاحظ في القضايا المحصورة وكلاهما متحقق في هذا الفرض فيخرج عن المجهولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروجه عن المجهول
المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب ملحوظيته بملاحظة العنوان المذكور ولا سبب له سواه ضرورة فيكون متاخرا عنه وملحوظيته بملاحظة العنوان
المذكور انما يتوقف على كونه فردا له اذ ما لا يكون فردا للشئ لا يصير بملاحظة ذلك الشئ ملحوظا كما ان زيدا لا يصير ملحوظا بملاحظة الفرس مثلا بل بملاحظة الانسان
ونحوه مما يصدق هو عليه فخروجه عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشئ على نقيضه فيجتمع النقيضان ولعلك قد تفطنت من تقرير الشبهة بهذا
النمط ان هذه الشبهة مما لا علاقة لها بمرتبة العقل الهيولاني كما ظنه الاكثرون وقد اجابوا عن هذه الشبهة بوجوه غير وجيهة ليس شئ منها قابلا للتعويل ولذا
لم نذكرها تركها ما اجيب والذي تقرر عندي في حل هذه الشبهة هو ان زيدا مثلا حين حصول مفهوم المجهول المطلق مجهول مطلق بمعنى انه يصدق عليه المجهول
المطلق حمل الانواع على الاشخاص لكنه لا ينافي المعلومية نعم لو كان مفهوم المجهول المطلق محمولا عليه حمل الاوصاف العرضية الانتزاعية لكان صدقه عليه
منافيا للمعلومية فالمجهول المطلق المقابل للمعلوم هو ما يصح انتزاع المجهولية المطلقة عنه لا ما هو عينه والحاصل انه لا قباحة في ان يكون ما هو فرد لمفهوم
المجهول المطلق معلوما انما الاشكال في ان يكون ما هو مصداق المجهول المطلق معلوما فان قيل المجهول المطلق لا بد وان يصدق على نفسه
فكيف يقال انه معلوم يقال لا قباحة في ان يصدق شئ على نفسه حملا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حملا شائعا عرضيا كما ان الجزئي يصدق
على نفسه حملا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حملا شائعا عرضيا فتامل فانه سائغ عزيز **قوله** لكان انسب آه وذلك لانه اي حمل قول
[illegible] المعلومات قائمة بانفسها انما كان انسب من حمله على شخص مجرد [illegible] ازلي ابدي

الاشتمالها على الاشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين دون الاول فانه لا يشمل الا الممكنات فقط وهذا منه لا مصاديق
للممتنعات فلا معنى لشموله مفاهيم الممتنعات من الممكنات وقيل في توجيه الانسبية ان الثاني داخل في تقويته منع الامام الرازي من الاول اذ
في الاول مجرد الجواز بانه لو جاز في كل طبيعة نوعية بقاء شخص مجرد لانه ادبا لم يخرج جميع المفهومات المتصورة وهذا لا يكون كافيا في التقوية المتين لكنه ليس في تقوية
الثاني فافهم وهذا كان انما قال ان يقول انه لما كان حمل قول افلاطون على كون صور المعلومات قائمة بانفسها انسب من حمله على بقاء شخص مجرد الا اولى بل تحتمل
الشارح ان يحمل قول افلاطون الواقع في كلام المص على ما هو الانسب اجاب عنه بقوله وكانه لم يحمل عبارة المص عليه لان المص حمل قول افلاطون في مبحث الماهية
على الاول فحمل عليه الشارح ههنا ليطابق قوله في مبحث الماهية والحق ان قول افلاطون في مبحث الوجود الذهني والعلم محمول على الثاني وفي مبحث الماهية محمول
على الاول لما سيأتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في مبحث الماهية الطبائع الازلية الابدية المتمايزة عن الافراد وفي باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط
بين عالمي الغيب والشهادة وفي اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب الانواع وفي مبحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها فتأمل قوله
واخترع بذلك آه اعلم ان المتأخرين اثبتوا هذه القضية اي القضية الموجبة السالبة المحمول والباعث لهم على اختراع هذه القضية انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن
بالامكان العام على شيء في نفس الامر فاذا قيل كل لاشيء لاممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق لاقتضاء الايجاب
وجود الموضوع فينتقض كثير من قواعدهم لكون نقيضي المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء ففي ذلك
اخترعوا هذه القضية وزعموا ان موجبتها لا يستدعي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وقالوا في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان
في السالبة يتصور الطرفان ويحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه اي على الموضوع فمعنى السالبة ج نيست ب
قضية بسيطة واحد سلبي ومعنى السالبة المحمول ج نيست ب است قضية ربطان ايجابي وسلبي اعلم ان المحقق الطوسي انكر هذه القضية في نقد التنزيل وقال اذا تم
السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظة لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب تكون بمنزلة مفرد يحكم به لان
القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه بانه ليس ب وذلك
او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا عن شيء فيصير المحمول وحده قضية ويخرج عن ان يكون محمولا واما المتوسط ج
في استدعاء الوجود وعدمه بالتقرير وكذا دفع ذلك قالوا في الفرق بينها وبين المعدولة ان المحمول ههنا مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقائم وزيد زيد قائم منه
كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيها اشارة الى حكم معقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة
مثلا زيد نابيناست ومعنى السالبة المحمول زيد نيست نابيناست ولا يخفى ان هذا الفرق لا يجدي نفعا ولا يرجع الى طائل لان السلب من حيث انه رابط لا يمكن
ان يكون جزءا من المحمول يعني ان النسبة السلبية من حيث هي كذلك لا تصلح لان تجعل محكوما عليها او بها لا وحدها ولا مع غيرها فانها غير مستقل بالمفهومية
لا يمكن ان يجعل مستقلا باختلاف الملاحظة فيكون المركب من المعنى الغير المستقل والمستقل غير مستقل فلا يصلح لان يحكم عليه به وهذا معنى قوله الا بمعنى الغير المستقل
لا يكون مستقلا باختلاف الملاحظة وفيه ما عرفت سابقا فتذكر ان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير اعتبار امر آخر لا غير وبعضية
على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة يعني ان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول باي وجه كان والفرق بالاجمال والتفصيل لا يوجب كون
المجمل ثبوتيا والمفصل سلبيا لان ذلك التفاوت انما يكون في نحوي الملاحظة لا في نفس الشيء الملحوظ فلا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب الآخر فالمحققة الذي

وان احتج على احدهما على انها الا سمى معدولة الاعتبار فهذا المراد منها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة وتقارن
المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى
ولا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب الاخرى واثبتوا مساواتها للسالبة وعدم اقتضائها وجود الموضوع بانه اذا صدق ما ليس ب فهو ج صدق على ج
انه منتف عنه ب والا لصدق نقيضه اي ليس ينتفي عنه ب فلا يصدق السالبة هف واذا صدق ان ج منتف عنه ب يعني الموجبة السالبة المحمول
صدق سلب ب عنه وهي السالبة البسيطة وانت تعلم ان نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع
فلا نسلم قوله فلا يصدق السالبة كما ان السالبة المعدولة تجتمع معها والحاصل انا لا نسلم انه اذا صدق ان ج ليس ب صدق ان ج منتف عنه
ب لان الاولى يصدق بانتفاء الموضوع ايضا لكونها سالبة بسيطة بخلاف الثانية اذ لا يمكن صدقها الا عند وجود الموضوع لكونها موجبة غاية الامر ان
الحكم فيها ثبوت النسبة السلبية فيصدق نقيضها مع السالبة البسيطة عند انتفاء الموضوع والحق ان طبيعة الربط الايجابي بما هي كذلك يستدعي صدقه
وجود الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا سواء كان المحمول وجوديا او عدميا من غير ان يكون لخصوصية المحمول فيه دخل والمقدمة القائلة
ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا والطبيعة
الربط السلبي لا يستدعيه كما مر ولا يرتفع بينهما المساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات في نفس الامر قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة والحق
عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه قد دل البرهان على
ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر فما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فكلما صدق ايهما
صدق الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهموه بل على
ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات متشاركة في ذلك الوجود واورد عليه عاصم بوجوه الاول انه لو كان
جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لكان شريك الباري موجودا فيها والباري تعالى من ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون
النقيضين المجتمعين وجود في نفس الامر وهو بديهي الاستحالة واجاب عنه المحقق الدواني بان هذا من اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الممتنع هو صدق
عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن ذلك ومفهوم شريك الباري بحسب وجوده في الذهن في ضمن ... والذهن مخلوق له تعالى فلا يكون
شريكا له تعالى عن ذلك وكذا الممتنع هو ما يصدق عليه النقيضان المجتمعان لا انها المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما لا مرية فيه من غائل الثاني انه
ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فهو مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد
العنوان وان اراد به وجود افراد العنوانات فهذا غير مسلم ضرورة ان افراد اللاشيء وافراد المعدوم المطلق ونظائرها لا وجود لها اصلا والثالث ان
قوله فما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابي صادق مم ان اراد الحكم الفعلي ومسلم ان اراد الحكم الممكن او الفرضي لانهما لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب
عنها المحقق الدواني بان المطلوب وجود نفس المفهومات وبين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحمل الايجابي عليه مفهوم من المفهومات مثل
انه معلوم الله تعالى وهو مغاير لما سواه ومعلوم لنا بوجه ما وانه مساو لمفهوم آخر او مباين او اعم او اخص مطلقا او من وجه الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى
وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر بالتقرير الدليل وظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق

القضية الطبيعية كما هو الظاهر من الامثلة المذكورة فمقتضى ما ذكره وقوله فشرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في القضايا المحصورة دون مطلق
القضايا فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك ثم الايراد مبني على ان المقصود وجود المفهومات في نفس الامر وان مفهوم الاعدام عنوانا في القضية
موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها والحق ان وجود المفهومات لا يجدي نفعا فان
الغرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين ولا ينفع لاصلاح قواعدهم كما لا يخفى فيكون اختراع هذه القضية لغوا
ووجوب وجود المفهومات انما يستلزم الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة الطبيعيتين والحاصل ان المقصود هنا صدق المحصورات
فوجود المفهومات لا يجدي نفعا بل لا بد من اثبات وجود الافراد فان قيل يصدق الموجبة المذكورة حقيقية فيكون الحكم فيها على الافراد المقدرة
الوجود فتكون السالبة الخارجية ملازمة للموجبة السالبة المحمولة الحقيقية يقال يمكن مساواة المعدولة الحقيقية مع السالبة ايضا فلا احتياج الى اختراع
هذه القضية وايضا صدق القضية المذكورة حقيقية في محل الخفاء فان المعتبر في القضية الحقيقية عندهم امكان وجود الافراد ولولا ذلك لما صدق
حقيقة كلية كما تقرر في محله ولا ريب ان افراد اللاشيء مثلا ممتنعة وان قيل ان اعتبار امكان وجود الموضوع ليس عاما في جميع القضايا وكيف يتوهم ذلك
في امثال شريك الباري ممتنع يقال الغرض ان الموجبة السالبة المحمول البتية مساوية للسالبة البتية واذا سلم ان الموجبة السالبة المحمول البتية غير مساوية
مع السالبة البتية فقد ارتفع المساواة بينهما وايضا قد يصدق سلب المحمول عن الموضوع باعتبار انتفائه ويكون ثبوت ذلك المحمول ضروريا على تقدير وجوده
كما اذا كان ذاتيا مثلا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان حين انتفاء الموضوع ولا يصدق الموجبة السالبة المحمول الحقيقية فان ثبوت الحيوانية
على تقدير وجوده ضروري فتأمل وايضا بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كلا منهما اي الموجبة والسالبة بهذا
الاعتبار يقتضي وجود الموضوع في الذهن فكلما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذهن وبالعكس فتأمل فيه ان اعتبار
تعلق التصديق لا يقتضي الا تصور ما تعلق به وتصور عنوان موضوعه واذا كان التصور بحصول الصورة وجب وجود العنوان في الذهن لا وجود
افراده فلا يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول **قوله** وقد يقال المفهومية الخ لم يحمل الشارح عبارة المتن وهو قوله من المفهومات ما هو كلي الخ على هذين
الوجهين اللذين ذكرهما الشارح احدهما قوله وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل هو في الذهن وثانيهما
قوله وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان لان المتبادر منها اي من عبارة المص ان المفهوم
متصف بالكلية لا ان الكلي متصف بالمفهومية كما في الوجه الاول ولا ان الحقائق الكلية موجودة كما في الوجه الثاني فلما لم يتبادر من عبارة المص كون
الكلية متصفة بالمفهومية وكون الحقائق الكلية موجودة لم يحمل الشارح عبارة المص على هذين الوجهين بل جعلهما وجهين على حدتين ويمكن الجواب عما اورد
الشارح على الوجه الثاني بقوله وتوجيه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج
بان هذه الحقائق محمولة على افرادها الموجودة في الخارج وثابتة لها وثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف لكن يستلزم
ثبوته في الجملة كما يشهد به الضرورة وقد عرفت فيما سبق ان ثبوت الثابت انما يجب في ظرف الاتصاف سواء كان بنفسه او بمنشأه وثبوته في ظرف آخر
ممنوع في الثبوت فلا يلزم ثبوته في الجملة بمعنى انه في الذهن او في الخارج وما قيل ان الحقائق من حيث هي كلية غير محمولة على الافراد فان الكلية عارضة للحقائق
في مرتبة التجرد عن المشخصات ومرتبة الحمل مرتبة الاطلاق فقد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** الامر الثالث الخ الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي يذكره

الشارح بجعلهما وقيل فقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية آه بهذا اشارة الى كون المراد بالحقيقية ما هو قسم عليه ان المراد من الحقيقية على الاول
الحقيقية التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج اذ حاصل الوجه الاول انه لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الموجبة حقيقية على وجه يكون
الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت او جزئية وعلى الثاني الحقيقية الكلية التي لا تكون بعض افراد موضوعها موجودا في الخارج اذ حاصله انه لولا الوجود
الذهني لزم بطلان صدق الموجبة الكلية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية لان صدقها كلية يستدعي
صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو لا يمكن على تقدير انتفاء الوجود الذهني ولا شك انهما عائدان الى الوجه الاول وهو ان لنا موجبة صادقة يحكم
فيها على ما ليس بموجود في الخارج سواء كان من بعض افراد موضوعها او كلها فان كانا متغايرين له من بعض الوجوه فلا يرد انه ان فسرت الموجبة الحقيقية
الكلية بما حكم فيها على جميع الافراد الخارجية والذهنية يلزم المصادرة وان فسرت بما حكم فيها على جميع الافراد الخارجية كان راجعا الى الدليل الاول وان
فسرت بما حكم فيها على جميع الافراد في نفس الامر يرد عليه ان جميع افرادها منحصرة في الخارجية عند من نفى الوجود الذهني فلا يحتاج الى وجود آخر وما قال
الفاضل ميرزا جان في دفع لزوم المصادرة ان المراد بالذهنية ما عدا الخارجية ففيه انه لا يكفي في دفع لزوم المصادرة ما ذكره فان الوجود الذهني المتنازع
فيه ليس الا وجودا غير الوجود الخارجي كما صرح به الشارح والحق ما افاد بعض الاعاظم قده ان المصادرة غير لازمة فان الدعوى ان الوجود الذهني متحقق
في الواقع والماخوذ في الدليل انما هي المقدمة القائلة ان الوجود في الذهن ان كان متنفيا عن الواقع لبطلت القضايا الحاكمة على افراد عنوانات موضوعها
خارجية او ذهنية والتالي باطل اما الملازمة فلان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له او مستلزم له ولا خفاء في انه لم يوخذ المدعى فيها اصلا وقد قرر
بعض المحققين هذا الوجه في الحاشية القديمة هكذا لولا الوجود الذهني لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها فائدة اذ اعتبار هذه
القضية انما كان لشمولها الافراد الذهنية فاذا لم تكن شاملة لغير الافراد الخارجية لم يكن لاعتبارها فائدة اصلا فيرتفع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق قضية
يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحوا ثالثا من الوجود كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي
والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا او ليس قسما منه حقيقة ولا يمكن اعتبار قضية بحسب وجود اعم من الوجود الذهني الشامل للوجود اللفظي وفيه نظر
فان الوجود اللفظي ليس وجودا للشيء ضرورة ان زيدا ليس موجودا في لفظ زيد فالجواب ان المقصود ان التعميم بحيث يتناول ما لا تحقق له لا فائدة فيه
وهو حاصل مع انه مناقشة في المثال ولا يخفى انه لا يخلو عن ضرب من الاقناع اذ للنافين للوجود الذهني ان يلزموا رجوع هذا القسم من القضية
بحسب المصداق الى القضية الخارجية بان يكون صدقها او صدق الحكم فيها انما هو على الافراد الخارجية الا انها على قسمين الاول ما يكون الحكم فيها على الافراد
المحققة في الخارج والثاني ما حكم فيها على الافراد المقدرة في الخارج ويسمى هذا القسم بالحقيقية كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم
ولا باعتبار المصداق يعني انها لا تكون مغايرة للخارجية لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصداق لا يقال يستعمل هذه القضية ونعلم بالضرورة انها مغايرة
للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لانا نقول لهم ان يقولوا المغايرة والاعمية انما هما بحسب المفهوم لا بحسب المصداق كما في الدائمة
والضرورية فان الاولى اعم من الثانية بحسب المفهوم لا بحسب المصداق لان الدوام لا يخلو عن الضرورة **قوله** ويرد عليه آه يعني انه يرد على الوجه
بان تمثيل الموجبة الحقيقية بان الممتنع معدوم غير صحيح لان مفهوم المعدوم في قولنا الممتنع معدوم مفهوم سلبي غير مقتض لوجود الموضوع ولا يخفى ان هذه
مناقشة في المثال فلا يضر بحصول المقصود **قوله** واجاب آه حاصل هذا الجواب ان الموجود في الذهن هيئة الحرارة والبرودة مثلا لكونهما موجودة بوجود ظلي

ويكون محل الحرارة مثلا متصفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني فالسماء يقوم بها هيئة محسوسة موجودة بوجود ظلي بالبداهة مع ان هيئة الحرارة موجودة بوجود ظلي ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه بالضرورة واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب مخصوص بالافراد في تخصيص اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج فانه لو ثبت بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع واشباه ذلك يلزم لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم كون الذهن زوجا او فردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينيا للوازم الماهيات ولا للصفات المعدومات والتحقيق ان المشتقات على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والابيض والثاني المشتق الذي مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك في ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس منوطا بقيام مبدئه اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول منه فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم لقيام مبدأ الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او قامت به الزوجية بل هو ما ينتزع عنه الزوجية فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي فلم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه انه ذو الزوجية بمعنى انه محلها الا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين اذ ليس مصححا لانتزاع الزوجية منه وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض به قياس مع الفارق فان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين انضماميين فمناط صدقهما على الشيء قيام ذينك المبدئين به بخلاف الزوج هكذا افاد الاستاذ العلامة ابقاه الله وايضا يمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث هو من قبيل وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان الوجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره ومحصله ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبار نفس حقيقتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار الاول موجودة في الذهن ونعت له وبالاعتبار الثاني موجودة في نفسها وليست موجودة للذهن ومناط اتصاف الشيء بوصف ان يكون للوصف من حيث هو هو وجود لذلك الشيء فالحرارة من حيث هي ليست موجودة للذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بها بل الموجود للذهن هي الحرارة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية واما مع قطع النظر عن هذه الحيثية فهي موجودة في نفسها وهذا الجواب في غاية السخافة لانه ان اراد ان مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو هو لغيره فان مناط الاتصاف ان يكون الوصف من حيث هو هو مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى لوجود للماهية المجردة ولو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بالجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة وان اراد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو بوجود فردها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية للذهن ايضا فلا معنى لعدم الاتصاف والحاصل ان القول بان الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية موجودة للذهن والحرارة من حيث هي هي ليست موجودة له لا معنى له اصلا اذ حلول الفرد يستلزم حلول الطبيعة بل هو عينه فاذا كانت الحرارة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة للذهن كان طبيعتها المطلقة ايضا موجودة للذهن فيتحقق مناط الاتصاف كما لا يخفى على من له فهم سليم واجاب

فالشارح التجريد تبعا للعلامة القوشجي عن اصل الاشكال بالفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به
كحصول الشيء في الزمان والمكان فان حصول الشيء في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وكذا الحصول في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به بل الموجب للاتصاف هو القيام فمذهب الحصول فيه هذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن
لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها فانها انما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وزعم شارح التجريد ان بهذا الفرق
يندفع اشكال آخر قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم
يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح فالمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبحه قائم بالذهن والمراد
الموجود في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في
الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل انها اذا
حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم
به ومعلوم فيلزم ان يكون شيء واحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم
به فالحاصل في الذهن معلوم وجوهر والقائم به علم وعرض فمفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا
المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية وتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم هذه عبارته في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنهية لا يقال مدار اندفاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية
النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذا لم يفرق بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو ان الموجود في الخارج
الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باقيا غير مندفع اذ ليس ههنا على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن
وهذه الكيفية النفسانية التي هي ايضا حاصلة في الذهن وكلاهما موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو واما اذا فرق بين الحصول
والقيام نقول هذه الكيفية ليست حاصلة في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واعترض عليه المحشي
بوجوه منها ما قال وانت تعلم ان حصول الشيء في الذهن عندهم نفس الحلول فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم
استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا جزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة
اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال
كما لا يخفى وفيه ان العلامة القوشجي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه حتى يلزم من انقسام
النفس انقسام ما هو حاصل فيها فما ذكر ليس حجة على العلامة القوشجي نعم ما قال لا يصلح توجيها لكلامهم لانهم باجمعهم صرحوا ان الحصول في الذهن
عبارة عن الحلول فيه فلا يندفع به الاشكال عن القوم فتامل ومنها قوله وليس ههنا امران متغايران بالذات احدهما معلوم وحاصل في الذهن
والآخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما قبل انه يجوز ان يكون للشيء الواحد وجودان في الذهن باعتبارين احدهما

يكون صورة الموجود الخارجي والآخر ايجاد صورة وبالاعتبار الاول علم وبالاعتبار الثاني معلوم انتهى وجه عدم الورود ان المنفي هنا امران
متغايران بالذات وما سبق انما هو اثبات الامرين المتغايرين بالاعتبار والاستدلال على انتفاء الامرين المتغايرين بالذات قوله
لان العلم القائم بالذهن ان كان نفس المعلوم يرد الاشكال بان يكون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون الشيء جوهرا وعرضا
عند حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان غيره بالذات يلزم ان لا يكون علما لان العلم سبب الانكشاف والشيء اذا حصل بنفسه انكشف
ولا حاجة الى ان يحصل ما يغايره فيه اقول وبعض الاكابر قدس الله سره بنى على ان العلم نفس المعلوم الحاصل وهو مما لم يبين بعد بدليل ولا هو بين
في نفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم فنقول والشيء اذا حصل بنفسه انكشف ممنوع ان الحصول المطلق غير كاف في الانكشاف بل لا بد
من الحلول فلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذ قد انكر العلامة القوشجي الحلول فلا يكون حصول الصورة علما ومنها ما قال المحشي
في شرح الرسالة القطبية ان حاصل قول العلامة القوشجي كما يظهر بالتأمل ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم
ونفسه فهو جمع بين المذهبين لان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه
والثاني يبطله الايراد والاشكال والاول يرجع الى السفسطة كثبوته في الحاصل في الذهن فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن
نفس حقيقته والحق ان ما قال العلامة القوشجي ليس جمعا بين المذهبين لانه يقول صريحا ان العلم كيفية نفسانية مغايرة للحاصل في الذهن
فتلك الكيفية النفسانية ليست شبحا لان الشبح عبارة عما يؤخذ عن الشيء ذي الصورة وتلك الكيفية النفسانية غير ماخوذة عن ذي الصورة
بل تلك الكيفية مغايرة للحقيقة الحاصلة في الذهن متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع عليه فالقول بها ليس قولا بالشبح والمثال فالاعتراض
عليه بان قوله هذا جمع بين المذهبين كما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدواني وتبعه المحشي ناش من قلة التدبر في كلامه نعم ما ذهب اليه
من حصول الاشياء في الذهن من دون حلولها فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محلا للصور العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه
على نحو حصول الشيء في الزمان والمكان وجب ان لا يكون الذهن محلا للصور العقلية الجوهرية ايضا اذ لا فرق بين وجود الاعراض في الذهن
وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض فيه على نحو وجودها في الموضوعات ووجود الجواهر فيه على نحو آخر فيلزم قيام الصور العرضية بانفسها
في الاذهان فيلزم كون الصور العرضية جواهر وهذا ليس باهون من لزوم كون الصور الجوهرية اعراضا على ان الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية وامثالها اعراض بلا ريب فاذا حصلت في الذهن فاما ان يكون حين حصولها في الذهن قائمة بانفسها فلم يبق اعراضا بل تصير
جواهر او تكون قائمة بالذهن فيعود الاشكال فتأمل ثم لا اشكال في كون الشيء الواحد علما ومعلوما لتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما اعلم انهم قالوا ان الحاصل
في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالصورة
الحاصلة في الذهن علم ومعلوم باعتبارين وهذا سخيف جدا اذ الحاصل في الذهن بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة بالضرورة لكن العقل بضرب من
التحليل يحللها الى الماهية من حيث هي هي والتشخص وليس هناك موجودان الماهية من حيث هي هي والتشخص المكتنف بالعوارض الذهنية فلا يصح ان يكون
هو العلم والمعلوم معا لانهما متضايفان ومصداق احد المتضايفين لا بد ان يكون مغايرا لمصداق المضايف الآخر والتغاير الاعتباري بينهما
انما هو بعد تحقق مصداقهما مع انه يجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق كما تقرر عندهم وايضا لو كان المعلوم هو الشيء من حيث هو هو لزم ان لا يتحقق

الخارجي بالتشخص فلا يكون التشخص حاصلا له الا بسبيل الى العقل بان التشخص الخارجي [illegible] في الذهن [illegible] الخارجي مع وجوده في الذهن
الا انه يرد على كلام الشارح في المقدمة انتقال التشخص الخارجي الى الذهن باطل [illegible] اما سينكشف ان شاء الله تعالى على انه لا يمكن ان يقال
مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشخصة بالتشخص [illegible] انتقال العرض من موضوع الى موضوع باطل بالاتفاق فالحق ان القول بان العلم والمعلوم
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار باطل الا ان يقال ان [illegible] اعتباري تحقق بينهما يتحقق مصداق العلم والمعلوم وتحققهما غير متوقف على اعتبار المعتبر

ويحتاج في ما هي هذا الاشكال ايضا في كونه جوهرا وعرضا الا ان الجوهر حقيقته اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع والعرض موجود في الموضوع كما صرح
به الشيخ في الهيات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في الهيات الشفاء واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته
جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى
الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي
ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث
هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل وجوده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل يراد بالعين التي اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنها افاعيله واحكامه والحركة كان ماهيتها انها كمال ما بالقوة
وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى تكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير فيها محركة للعقل الا ان معنى كون ماهيتها على هذه الصفة
هو انها ماهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون في الاعيان كمال
ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما ماهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا
ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الاين مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجد شيء في النفس لا كذلك كانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر
المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا للجسمية تحت الانسان ولم يجذبه ووجد مقارنا لجسمية حديد ما لم يجذبه فلم يحسن ان يقال بانه
بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فاذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة
واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة وكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في
موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهيتها في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد
صح ان ماهية المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلا فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة
تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع
او فيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء وفي هذا الكلام كلام اما اولا
فلان الصورة الحالة من الجوهر جوهر والجوهر الحال يجب ان يكون المحل متقوما به ولا ريب ان الذهن ليس متقوما بالصورة الحالة فيها واجيب
بان ذلك انما هو في الحلول في الاعيان وهذا الحلول ذهني فلا تستلزم ان يكون محله موضوعا للمادة والتحقيق ان وجود الصورة في الذهن

ليس على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان بل على نحو وجود الشيء الحال في المحل وقد اتفقوا على انحصار الحال في الصورة والعرض والمحل في الهيولى
والموضوع ووجود الصورة في الذهن ليس على نحو وجود الصورة في مادتها لاستغناء الذهن عنها في التقوم لان الصورة منحصرة في الجسمية
والصورة الذهنية ليست في شيء منهما فوجود الصور الذهنية في الذهن ليس الا على نحو وجود الاعراض في موضوعاتها فهي اعراض في النفس
فتكون حالة فيها واما انها محتاجة الى موضوع فلا يكون من حيث ماهياتها ان تكون لا في موضوع واما ثانيا فلان الحلول انما يكون بالافتقار الذاتي
ولا شك ان الجواهر ليست مفتقرة الى المحل فلا يكون لها حصول فيه وبالجملة كل ماهية لا بد من ان توجد اما حالة او مستغنية كما صرحوا به في بحث
اثبات الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي وتفصيله انهم استدلوا على ثبوت الهيولى في جميع الاجسام
بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبيعة الصورة الجرمية طبيعة واحدة نوعية فتلك الطبيعة الواحدة اما ان تكون غنية
عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها في بعض الاجسام او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فثبت في الجميع
انه لا يخلو اما ان تكون الماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة الى موضوع فعلى الاول يستحيل ان تكون حالة في الذهن اذ الحلول
لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وعلى الثاني يستحيل ان تكون قائمة بنفسها واجيب بان ما ذكرتم انما هو في الوجود العيني يعني ان ما وجد في الاعيان
على طريق الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحلول لا بد له من الافتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد في الخارج
في غير المحل وبعضها في الخارج في المحل وفيه ان التخصيص بالوجود الخارجي تحكم فان الضرورة حاكمة بان الحلول لا بد له من الافتقار وهذا الحكم
نافذ في الوجودين اذ الطبائع المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافا ونعوتا للشيء الآخر والحق ان ما ذكره الشيخ ان صح فانما يصح في المعلوم لا في العلم
لانه موجود خارجي لكونها قائمة بالنفس متصفة بها في الخارج مع قطع النظر عن الاعتبار والفرض فهي ليست بحقيقة جوهرية بل هي حقيقة عرضية
فهي في الاعيان في موضوع فلا يمكن ان يكون هي ماهية من حقها في الاعيان ان تقوم لا في موضوع حتى يقال انها جوهر قال بل الاشكال
انما هو في كون الشيء جوهرا وكيفا لانهما مقولتان متباينتان يمتنع صدقهما على شيء واحد اعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
قالوا العلم من مقولة الكيف واورد عليهم ان الصورة الحاصلة من الجوهر جوهر لانحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات وكيف ايضا لصدق
رسم الكيف عليه فيلزم كون شيء واحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان متباينتان وصدقهما بالذات على شيء واحد ممتنع لان المقولة جنس عال
ولا يمكن ان يكون لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة واجابوا عن هذا الاشكال بوجوه منها ما قال المحقق الدواني ان عدهم العلم كيفا على طريق
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وفيه انهم قسموا الكيف الى اقسامه وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية فلا يصلح ما قال توجيها
لكلامهم ومنها ما قال بعضهم ان الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الذي هو المقولة والثاني الكيف بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى
العرض العام وهو اعم من الكيف الذي هو المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون
تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء القسمة ولا النسبة والكيف الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود
في الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة والنسبة وفيه انهم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف
واورد عليه المحشي في شرح الرسالة القطبية بان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين يشكل بالصورة الجوهرية

الى صفة من الاضافات المخصوصة والمقدار المشخص فان الاول بمنزلة النسبة والثانية المقسمة فالجواب عنه لبعض الاكابر قدس سره انه لا يلزم من كون شيء مقابلا النسبة والقسمة ان يكون صورة لها كذلك فيه انه لا يستقيم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ومنها ما قال الصدر المعاصر تحقيق المقام ان حصول هيئة الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه كما كان او ينقلب فيه هيئة اخرى حتى كان شيء واحد بحيث اذا وجد في الخارج كان هيئة واذا وجد في الذهن صار هيئة اخرى فالجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على تقدم الوجودية على المهية وتعقب عليه المحقق الدواني بان ما ذكره سفسطة ظاهرة اذ انقلاب المهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى صفة اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك امر يقبل الصفة الزائلة والصفة الحادثة كالهيولى العنصرية التي تقبل الصورة المائية تارة والهوائية اخرى او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزائل متواردين على محل واحد هيولى كان ذلك المحل او موضوعا وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع غير الذهن كيف ومن المعلومات ما ليس له محل اصلا الا الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي عنده كيف بالحقيقة الى العين الخارجي الذي هو الجوهر وليس للامر الذهني والخارجي محل مشترك ينقلب من احدهما الى الآخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليت شعري ما الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان هيئة واذا وجد في الذهن كان هيئة اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الوجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا في المهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيها الى هيئة اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيها الى غير زيد كعمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك واخرى امرا آخر ومنها ما قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء ان الحاصل في الذهن حقيقة الجوهر فالحاصل في الذهن نفس الجوهر ثم هو فرد من افراد الكيف فصدق الجوهر عليه صدق اولي وصدق الكيف صدق شائع فلا استحالة في كونه جوهرا وكيفا الا اختلاف نحوي الحمل وهذا ليس بشيء اما اولا فلان الجوهر الموجود في الذهن متشخص قطعا لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص فالحاصل في الذهن متشخص من الجوهر فلا يمكن ان يصدق عليه الجوهر صدقا اوليا والحق ان هذه المؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية واما ثانيا فلانه اذا صدق الجوهر عليه صدقا اوليا او شائعا ذاتيا يكون الجوهر عينا او ذاتيا له واذا صدق عليه الكيف يلزم اندراج الحقيقة الجوهرية تحت الكيف فلا مخلص عن الاشكال ومنها ما قال المحشي وانا قلت في حله اذا حصل الشيء في الذهن يحصل له وصف يسمى بالحالة الادراكية ويحمل ذلك الوصف عليه حملا عرضيا فيقال انه ما هو حاصل في الذهن علم وصورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل حمل عرضي كحمل الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له فالعارض كيف يصدق رسمه عليه لانه موجود في موضوع وغير مقتض للقسمة والنسبة لذاته والمعروض يعني الحاصل في الذهن عرض لكونه موجودا في الموضوع الذي هو الذهن وتابع للموجود الخارجي في الجوهرية والكيفية

[illegible]

[illegible]

[illegible]

حتى يلزم كون الصورة حالة فيها مقارنة الصورة [illegible]

والفناء كما ان كلا منها عرض في الآخر من حيث انهما تقارنا في موضوع واحد حتى يصدق عروض احدهما للآخر [illegible] العرضية [illegible]

من حيث انه في موضوع واحد من دون عروضها للصورة [illegible] ليس لشيء [illegible] مقارنة الصورة [illegible]

واحد على الحالة فلا يلزم من مقارنة وصف لوصف في موضوع واحد ان يكون احدهما عرضا للآخر والا لزم ان يكون سائر [illegible]

النفس عرضية للصورة [illegible] عرض في الآخر [illegible] الكتب [illegible] العرض قال [illegible]

وجوها والحالة قائمة بالنفس بقيام الصورة بها فان قيام احد المتحدين يستلزم قيام المتحد الآخر به والا يلزم كون الصورة حالة [illegible]

المشتق على شيء قيام المبدأ به لا الاتحاد [illegible] باطل اذ لا يمكن ان يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات ضرورة ان [illegible]

ليس عين الآخر ولا متحدا به فاتحادهما يكون اتحادا بالعرض فلا بد ان يكون احدهما وهي الحالة متحدا بما هو الآخر وهي الصورة فتكون الحالة

قائمة بالصورة قياما انتزاعيا فيلزم كون الصورة حالة وان قيل هذا النحو من القيام ليس مناط صدق المشتق على شيء يقال يلزم

على هذا ان لا يكون قيام المبادي الانتزاعية بمناشيها مناطا لصدق مشتقاتها عليها والحق انه على تقدير كون الحالة عرضية للصورة

لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فيكون المتصف بالحالة اولا وبالذات هي الصورة وتحقيق المقام بحيث يميط غواشي الاوهام

ان الحاصل في الذهن لا يمكن ان يكون نفس ما في الخارج وذلك لان الحاصل في الذهن اما ان يكون الاشخاص الخارجية بعينها

كما يدل عليه كلام الشارح في المقدمة وهذا باطل قطعا لان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده والا فتعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص وتشخص

واحد بتشخصين محال بالبداهة وبالجملة وحدة الوجود يستلزم وحدة التشخص وتعدده تعدده فلا معنى لكون الشخص الخارجي حاصلا في الذهن بعينه

والا يلزم كون شخص واحد بتشخصين واما ان يكون الحاصل في الذهن الماهية الكلية مع قطع النظر عن التشخصات الخارجية وهذا انما يتصور لو كان

التشخص الخارجي عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية في الذهن بعد تجريدها عن التشخص العارض عليها واذا كان التشخص

منتزعا من نفس الماهية كما هو الحق فلا يمكن حصول الماهية الخارجية في الذهن على ان مصداق الوجود نفس الماهية بلا انضمام شيء وعروض حيثية

كما سبق تحقيقه فالماهية الموجودة في الخارج بنفس ذاتها مصداق للموجودية الخارجية فلا يمكن ان توجد الماهية في الذهن والا يلزم ان تكون

حين وجودها في الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ومنشأ لترتب الآثار الخارجية وهو محال قطعا وايضا لو حصلت الماهية الكلية في الذهن

لكانت تمام ماهية الشخص الذهني ضرورة ان كل كلي تمام ماهية اشخاصه فيصدق عليه صدقا ذاتيا فيلزم ان يكون الانسان الحاصل في الذهن

حيوانا ناطقا متقارضا ضاحكا وكاتبا وهو مستحيل والحق ان الحاصل في الذهن اشباح الاشياء وامثالها لا انفسها وحقائقها فالصورة الحاصلة

في الذهن كانها تمثال للحقيقة الموجودة في الخارج ولذا لا يترتب على الشيء الذهني آثار الشيء الخارجي وما قالوا ان الشبح مباين لذي الشبح

ما الحكم على الملابس بما يكفي الحكم على الملابس بالآخر ولا يكون كاشفا عنه فيما ان العلم بالوجه علم بذي الوجه بوجه فيما امكن له فيجوز ان يكون شبح
الشيء الحاصل في الذهن كاشفا عنه فان قيل ادلة الوجود الذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن الاشياء انفسها يقال غاية الامر ان
المتشخص الخارجي بالحسيين في الذهن بنفسه بل الحاصل في الذهن مغاير لما في الخارج وجودا وتشخصا وان كان مشاركا له في الماهية النوعية فلما
كفى تعلق العلم بالامر المغاير للشيء وجودا وتشخصا في كشف الشيء العيني فيجوز ان يكفي تعلق العلم بالشبح المأخوذ منه المغاير له لانكشافه وتحقيق
ان الصورة الحاصلة في الذهن بنحوين من العلاقة مع ذي الصورة الاول انه حكاية عن ذي الصورة والثاني انه متحد معه بحسب الماهية
فالعلاقة التي توجب الانكشاف ان كانت هي الاولى فهي متحققة بين الشبح وذي الشبح ايضا وان كانت هي الثانية يلزم ان تكون
الصورة الحاصلة من زيد كاشفة عن عمرو لانهما متحدان بحسب الماهية ايضا فحال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور حال التماثيل بالقياس
الى ما هي تماثيل له فكما ان الذهن ينتقل من التماثيل الى ذويها مع كونها مباينة اياها كذلك يجوز ان ينتقل الذهن من الاشباح الى ذوات
الاشباح مع مباينتها اياها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن سواء كانت متحدة مع
ذي الصورة بحسب الماهية او مغايرة لها اما اولا فلان العلم حقيقة واحدة محصلة كما يشهد به الضرورة العقلية وقد صرح به ايضا حيث قالوا
العلم جنس تحته نوعان والصورة الحاصلة في الذهن لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة واما ثانيا فلما افاد الاستاذ العلامة ابي قدس سره
ويقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الحاصل في الذهن من الشيء صورة واحدة بشهادة الضرورة الثانية ان الشيء الموجود في الخارج لا يمكن
ان يكون هو المعلوم حقيقة لانه قد يفنى والعلم باق ومن المستحيل بقاء العلم بدون المعلوم الثالثة ان الشيء الواحد بالعدد لا يمكن علما ومعلوما
باعتبار واحد لانهما متضايفان فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد الرابعة ان علمنا بالشيء لا يتوقف على اعتبارات الذهن وفرضه
اذا تمهد هذه المقدمات فنقول الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن اما علم فقط والمعلوم غيرها او معلوم فقط والعلم غيرها او علم ومعلوم معا
فاما باعتبار واحد او باعتبارين مختلفين لا سبيل الى الثالث ولا الى الرابع لان العلم على هذا التقدير يكون متوقفا على اعتبارات الذهن
وفرضه فاذا قطع النظر عنها فاما ان يكون العلم والمعلوم متحدين ذاتا واعتبارا او يكون كلاهما منتفيين بالمرة ولا الى الاول فان المعلوم
على هذا التقدير اما ان يكون هو الشيء الموجود في الخارج وهو باطل او يكون هو الشيء المتقرر في الاذهان العالية وهو ايضا باطل لانا نتكلم في علمنا
بالجزئيات المادية ومن المستحيل ارتسامها في الاذهان العالية وايضا يجري الكلام في علوم تلك الاذهان فانها تعلم امورا لا تحقق لها في
الاعيان فان كان علومها هي الصور المرتسمة فيها فمعلوماتها لا يمكن ان تكون هي الامور الخارجية لانتفائها فيكون علومها كيفيات
اخر متعلقاتها تلك الصور واذ العلم حقيقة واحدة لا تختلف افرادها بالحقائق من جهة اختلافها بالقدم والحدوث اذ القدم والحدوث
من عوارض الهويات لا دخل لها في تقويم الحقائق فتكون علومنا ايضا كيفيات غير الصور فان قلت ادلة الوجود الذهني لو تمت لدلت
على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ادلة الوجود الذهني على تقدير تمامها انما تدل على ان المعلوم اذ يتعلق به العلم فلا بد ان يكون موجودا
في الذهن ولا دلالة لها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فان قلت المطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه من شأن العلم ولا يصلح لهما
الا الصورة الحاصلة يقال ان اريد بالمطابقة واللامطابقة اتحاد امر مع امر بالماهية وعدمها فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى

من شان العلم من حيث انه انكشاف الشيء كما هو بل هذا من شان حصول الصورة وهو ان العلم صفة انضمامية ... ان النفس لا
يكون ان تنزع عالما لكن يوجد الاتحاد بالشيء لا يكون العلم حقيقة وذلك الشيء لا يجري الكلام فيه فتبين انه صفة منضمة الى الذهن موجودة في
الخارج بوجود غير وجود صورة فذات منافيها الى المعلوم متعلقة بها تعلق العرض بما هو محله غير متحدة معه وجودا ولو كانت متحدة مع المعلوم
وان يكون احدهما موجودا بالذات والآخر موجودا بالعرض واما الصورة فموجودة بالذات فلو كانت صفة تكون موجودة بالعرض فيكون الشيء
وقد تقرر ان لا يصح موجودة متمايزة هي الصورة فلا يكون متحدا معها الا ان هذا الحمل ليس الا بالذات في الخارج ولا يقال قد يكون هذا الحمل بين الشيئين
حلولهما في ذات فلا يرد الشيئان المتحدان حملا لحمل احدهما على الآخر لحلولهما في ذات واحدة وههنا ايضا كذلك لان الصورة وتلك الصفة حالتان في النفس
كل واحد بالحمل حلول الشيئين في ذات لا يستوجب الحمل والا لوجب ان يحمل تلك الصفة على سائر صفات النفس الحالة فيها فان قلت غير
محمول على مفهوم التعجب بل على افراده لانك قد عرفت ان حمل تلك الصفة على الصورة لا يصح مواطاة ولا اشتقاقا فهي عرض موجود
هو العالم وهي مندرج تحت مقولة الكيف وان عرضه الاضافة الى المعلوم واذ قد ثبت ان الصورة ليست قائمة بمعنى المعلوم وهي عرض في الذات
فهذا على طريقة حصول الاشباح ظاهر جدا ضرورة ان الاشباح اعراض حالية لذوات الاشباح حالة في المعلومات واما على راي من ذهب الى
ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان فالخطب صعب كما لا يخفى على اولي النهى والافهام ولقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام في تنقيح هذا المقام لاعانة
المقام من زل اقدام الاعلام والله ولي التوفيق والالهام وبهذا التحقيق الذي ذكر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة
المحمولة عليها احلها عرضيا ينحل الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انهما مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب التعلق
فقط كما ذهب اليه المتاخرون واتحاد تعلق التصور بالتصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم بالذات
مع انكم قلتم انهما نوعان متباينان وتقريره بانه اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما مع معلومهما فيلزم اتحادهما نوعا مع انهما
مختلفان بحسب الحقيقة وقد اجاب بعض المحشي في شرح الرسالة القطبية بان اتحاد العلم بالمعلوم مخصوص بالعلم التصوري واما العلم التصديقي
فعلى تقدير كونه علما غير متحد مع المعلوم وعسى ان يكون هذا مكابرة لان هذا التخصيص من قبيل التخصيص في العلوم الادبية ولا مساغ له في
العلوم العقلية كما لا يخفى وقد اجيب عن الاول بمنع امكان تصور حقيقة التصديق فان قلت هم قد صرحوا بان التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء
قلت لا يلزم من تعلق التصور بكل شيء تعلقه بكل وجه وهذا ايضا مكابرة اذ لا حجر في تصور حقيقته امكانية اصلا وذلك اي انحلال الاشكال المذكور
لان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية المغايرة للصورة المتحدة مع معلومها بحسب الحقيقة فما هو علم بحسب الحقيقة
ليس بمتحد مع المعلوم وما هو متحد معه ليس بعلم بحسب الحقيقة لانما يصدق هو عليه صدقا عرضيا حتى يلزم اتحادهما بحسب الحقيقة واعلم انه قال بعض
المحصلين من فضلاء كلام المحشي لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم
لورد الاشكال لكنهم جعلوا ايضا نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشيء اتحاده فانه مع اشتمالها على فصول زائدة في الجنس من ان يجب
على الفصل لكنه يكون عرضا له فلا يلزم من اتحاده اتحاده وانت تعلم ان اتحاد العلم مع المعلوم لا بان يتعلق به تعلقا نوعيا ولا يمكن تعلقه به الا
بتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم اعني التصديق مثلا مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما

على ان هذا لا يمكن تصور التصديق او المصدق به او لا يمكن والثاني هو المتعين والا لبطل قولهم التصور لا حجر فيه فلا يتعلق بكل شيء حتى على الاول يلزم الاشكال
التصور المتعلق بالتصديق متحدا او لا يكون والثاني باطل بالبداهة فعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق او المصدق به فيلزم
الاشكال واما قوله والا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى سخافته لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا اعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاده
نوعيه معه قطعا فيلزم اتحادهما من حيث النوع ايضا كما عرفت آنفا وقوله والجنس وان وجب حمله آه في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس
متحدا مع شيء مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان تحققه بعد تحصله بالفصل فيلزم من اتحاده اتحاده كما لا يخفى على من له دراية
سليمة والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد **قوله** لان التضاد آه وذلك لان التضاد بين الشيئين انما هو بحسب اتصاف
المحل بهما ومنشأ الاتصاف هو الوجود العيني المراد بالوجود العيني وجود الشيء بنفسه لا بصورته بحيث يترتب عليه الآثار سواء كان بحسب حلوله
في نفسه او كونه موصوفا به بحيث يصح ان يشتق منه نفس ذلك الشيء فيكون التضاد من احكامه والحاصل ان التضاد وكذا سائر اقسام
التقابل انما يكون باعتبار اتصاف المحل بها اي الوجود العيني بالمعنى المذكور فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يمكن
اجتماعهما في محل واحد ولو كان الوجود الذهني حقا يلزم اجتماع المتضادين حين تصور السواد والبياض واللازم باطل فالملزوم مثله وجه
عدم الورود انه ليس بين السواد والبياض تضاد حين تصورهما لان التضاد بين الشيئين انما هو من خواص وجود الشيء بنفسه لا بصورته **قوله**
وبالجملة آه وتفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن الوجودين الخارجي والذهني سواء كان
هويته خارجية فيشمل معلوم العلم الاحساسي والخيالي ايضا والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره
من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشيء من حيث هو هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معا لحصوله
في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته قد عرفت ان الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة الا في ملاحظة العقل واعتباره فلو كان الشيء
من حيث هو هو معلوما لم يكن المعلوم متحققا مع قطع النظر عن الاعتبار والملاحظة فالظاهر ان المعلوم هي الصورة الموجودة في الذهن وما قال المحشي في
بعض حواشي شرح الرسالة القطبية انه لو كان المعلوم بالذات هي الصورة القائمة بالذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية لم يحتج الى اثبات
الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره ففيه ان المعلوم لا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوهه فيجوز ان يكون متعلق العلم هو الصورة الحاصلة
في الذهن اعني ما هو مصداق الوجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما اذ ليس علم تلك الذات التي هي مصداق الوجود الذهني عين العلم بالوجود
الذهني ولا مستلزما له قال الاستاذ العلامة ابقاه الله لو كان الامر كما زعم لامكن ان يستدل على ان النفس ليست مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة
بالعلم الحضوري قطعا فمتعلق ذلك العلم ان كان هي النفس المجردة لزم ان نعلم تجردها والبساطة ايضا لكن التالي باطل والا لما اختلف في بساطتها
وتجردها فالمقدم مثله فمتعلق هذا العلم الحضوري ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذن متعلقه امر مركب مادي وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم
من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتركيب والمادية والتجرد ومثل ذلك لا يلزم من كون
الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون وجودها الذهني ايضا معلوما حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج الى الدليل على انه لا يجدي في ان يلتزم
بداهة الوجود الذهني ولا سيما بانكار عامة المتكلمين وقد تعرف ضعفه فافهم والشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتغيبه

العوارض الخارجية بناءً على ان المقابل في الاكثر يكون من الموجودات الخارجية والا فالشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية ايضا معلوم بالعرض
عنده وهو استدل على عدم كون الشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوما بالذات بجواز تحقق العلم عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة
الى المعلوم والاضافة تستدعي تحقق الطرفين فالعلم ينتفي بانتفاء المعلوم كما ينتفي بانتفاء العالم وما لم ينتف العلم بانتفاء الشيء الخارجي علم ان الشيء الخارجي
ليس معلوما بالذات والشيء من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجود في الخارج فقط والحيثية انما هي في الملاحظة دون الملحوظ فالملحوظ موجود في
الخارج وليست الحيثية جزءا منه حتى يلزم كونه اعتباريا وانما صار الشيء من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجودا في الخارج لوجود الاول فقال
لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية كالاحراق في النار والتبريد في الماء والشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية
للاعتبار الاول يعني الشيء من حيث هو هو قال في الحاشية علم حصولي وحضوري بنفس تعلق هذا العلم به ومعلوم بالعلم الحضوري لكونها اي الكون
العلم الحصولي صفة قائمة بالنفس وعلمها بانها صفاتها علم حضوري كما بين في موضعه انتهى وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه اورد
عليه بانه لو ترتب الآثار الخارجية عليه لوجب كون النفس حارا او باردا عند تصور الحرارة والبرودة مثلا واجيب بان المراد بالآثار الخارجية آثار التشخص
الذهني لا آثار الماهية ولا شك ان صورة الحرارة تجعل النفس حالة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب عليه آثار الحرارة من حيث هي التي هي معلومها
فالمعترض لم يفرق بين آثار الماهية وآثار التشخص الذهني والحق ان تلك الآثار انما يترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الادراكية لا على الصورة القائمة
بالذهن فقال وهو الثاني ما حصل بقوله لاتصاف الذهن به اتصافا انضماميا قال في الحاشية والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج
فيلزم وجود الصفة واورد عليه بانا لا نسلم ان الاتصاف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الاتصاف الانضمامي مطلقا
انما يستدعي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج ولا نسلم ان الاتصاف
بالصورة اتصاف انضمامي خارجي وقد يجاب عنه بان الصورة موجودة في النفس والنفس موجودة في الخارج فيلزم كون الصورة موجودة
في الخارج وهذا مبني على ان ظرف الخارج كالظروف المكانية مع ان الخارج بمعنى الوجود الاصيلي والذهن بمعنى الوجود الظلي فيجوز ان يكون الشيء الموجود
في شيء موجود بوجود اصيلي موجودا بوجود ظلي والتحقيق ان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم وجودها في الخارج اذ الاتصاف الانضمامي
يجوز بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة فيه بوجود مغاير لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت عينها من حيث هي هي صفة قائمة بالذهن ايضا اذ حلول العوارض يستلزم حلول الطبيعة فعلى تقدير كون الصورة
صفة منضمة الى النفس تكون الصورة من حيث هي هي اعني معلوم العلم الحصولي ايضا صفة للنفس فيلزم كونها موجودة في الخارج فقال فيه حق
التامل وبهذا التفصيل يظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو الاعتبار الاول اعني الشيء من حيث هو هو لا العين الخارجي لبقاء العلم مع
انتفائه ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض الذهنية لانها بهذا الاعتبار علم حصولي وقد عرفت انها بهذا الاعتبار معلوم
بالعلم الحصولي وان العلم الحصولي علم حقيقي كما ان العلم الحضوري علم حقيقي ومن خص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم ان المعلوم بالذات
في العلم الحصولي هو العين الخارجي والشيء يعني انه قد توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي ورأى بقاء العلم مع انتفاء الشيء
الخارجي فظن انه معلوم بالعرض وكل ما بالعرض فله ما بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات هي الصورة وعلمها علم حضوري فحكم بان العلم الحضوري

العلم [illegible] الذي ... بالذات ... ان العلم بالذات [illegible]

الحصولي فالحق ان ... تحقق الحصول ... [illegible] الانكشاف [illegible]

[illegible] الانكشاف [illegible]

واما الحصول ... [illegible] ... التي [illegible]

بالعوارض الذهنية موجودا خارجيا ... حصولها في الذهن بنفسها ... يعني ان الشيء حاصل في الذهن بنفسه [illegible]

في الذهن بنفسه يكون موجودا خارجيا ... في الذهن بنفسه لا يجب كونه موجودا خارجيا كما لا يخفى فالعلم والمعلوم في

الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فالعلم ... فان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية

علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فليس بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار ... ان الموجود في الذهن

بالاعتبار ... موجود واحد لكن العقل بضرب من التحليل يحلله الى الماهية من حيث هي هي والى التشخص وليس هناك موجودان الماهية والتشخص انما

الموجود شيء واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا كيف والعلم والمعلوم متضايفان فيجب ان يكون مصداق احدهما مغاير المصداق الآخر

ولا يكفي التغاير اللحاظي بينهما بل يجب تحقق المصداق اذ المتضايفان يجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحدا فلا يكون [illegible]

كما ... الاستاذ العلامة ... فيه ... العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا يعني ان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا لا تغاير

اصلا وليس المراد بكون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري كونه عين المعلوم ذاتا ولو كان غيره اعتبارا والا لم يصح المقابلة بينه وبين الحصولي

كما لا يخفى ومن زعم ان التغاير بينهما في العلم الحصولي بحسب الذات حيث قال العلم مجموع المعروض والعوارض الذهنية والمعلوم هو المعروض فقط

فيلزم عليه ان لا يكون الحقيقة العلمية حقيقة متحصلة بل تكون حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة والعلم ليس كذلك لان الموجود في الذهن

ليس له ان احدهما الصورة المعروضة للعوارض الذهنية والاخرى المجموع المركب من المعروض والعوارض حتى يكون احدهما معلوما والآخر علما

وانما تحقق ... بين معاني الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم موقوفا على الاعتبار وهذا باطل قطعا لما تقرر عندهم

ان التركيب الحقيقي الحاصل من الجوهر والعرض لا بد ان يكون بين اجزاء المركب وحدة حقيقية وهذا لا يمكن ان يحصل من

مقولتين متباينتين اذ يمتنع ان تكون حقيقة واحدة مندرجة تحت جنسين في مرتبة واحدة وحديث عدم حصول التركيب من الجوهر والعرض

مما ... قال في الحاشية مع ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع المعروض والعوارض على ما [illegible]

ههنا يعني ان مناط الانكشاف انما هو الامر الحاصل في الذهن القائم به وهو التشخص الذهني ولا دخل للعوارض في الانكشاف كيف ولو حصل

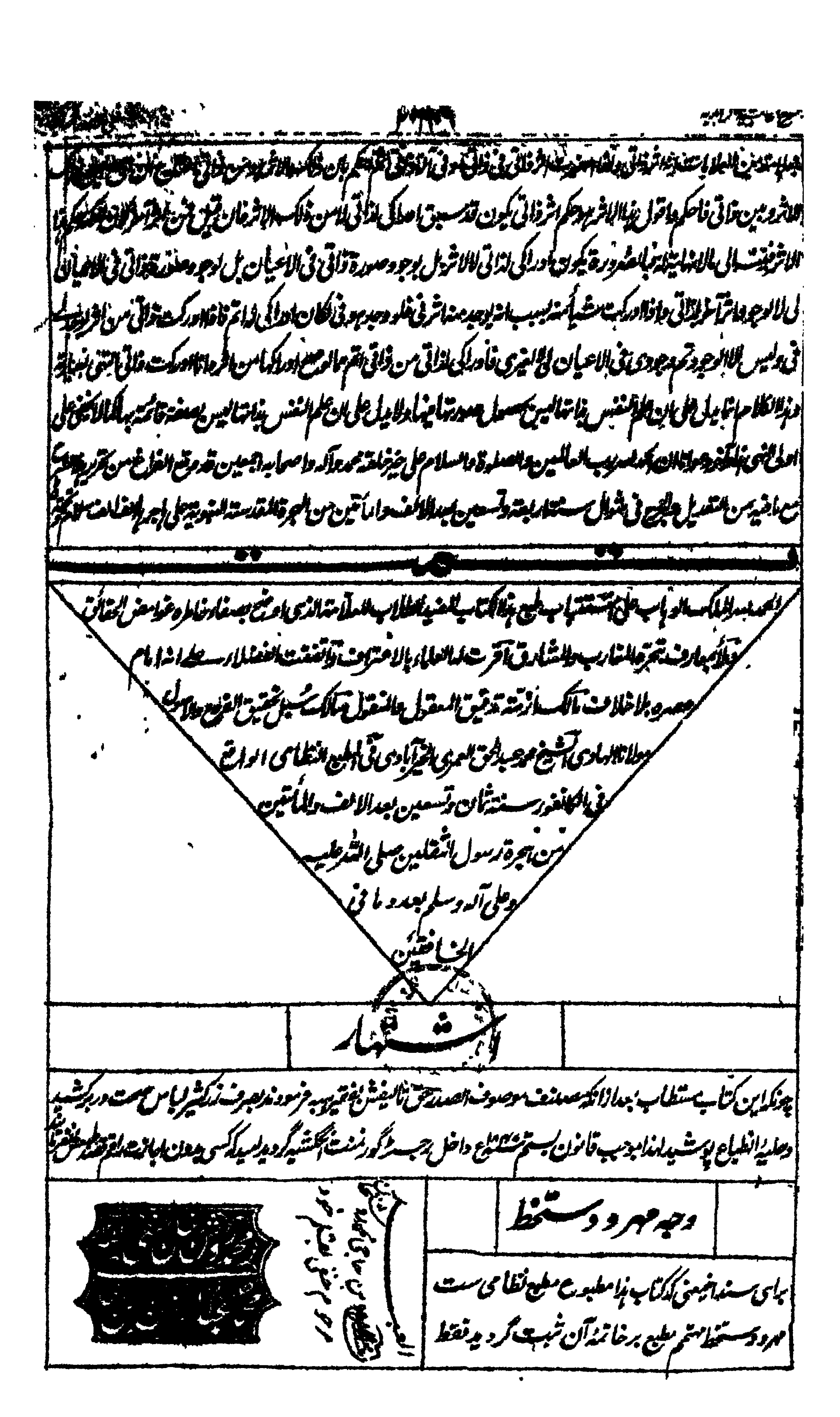
المعروض في الذهن خاليا عن العوارض لتحقق الانكشاف انتهى يعني لو امكن وجود التشخص من دون عروض العوارض لكفى في الانكشاف

غاية الامر ان وجود التشخص بدون العوارض غير ممكن الا ان العوارض ليست بداخلة في التشخص الذهني كما انها غير داخلة في التشخص الخارجي فلا يرد ان

المعروض انما هي نفس الماهية من حيث هي هي غير كافية للانكشاف ولو كفت لكفت حين وجودها في الخارج ايضا ضرورة وجود الماهية في ضمن

التشخص الخارجي ايضا وذلك لان الكافي للانكشاف انما يكون ما يتصف به النفس وهو ليس الا التشخص لا الماهية من حيث هي هي [illegible]

ابن المتنافيين هنا في العلم الحضوري بحسب الاعتبار حيث قال تغايرهما اعتباري كتغاير المعالج والمعالج اعلم ان المحقق الدواني قال في
الحاشية القديمة المؤثر هو النفس من حيث ان لها الملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث انها قابلة للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال
في علم النفس بذاتها فانها من حيث انها حاضرة عند مجرد عالم ومن حيث انها مجرد حاضر عند مجرد معلوم فمفهوم العالم مغاير لمفهوم المعلوم
بالاعتبار وهذا الكلام وان كان بظاهره دالا على التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا لا بين العلم والمعلوم والكلام
ههنا في العلم والمعلوم لا في العالم والمعلوم لكن يستفاد منه ان التغاير بين العلم والمعلوم ايضا بالاعتبار لانه اذا كان المعلوم هو المجرد
الماخوذ مع الحيثية لا يكون العلم نفسه بلا تغاير اصلا لان العلم بما يغاير العالم لا يمكن ان يكون نفسه بلا تغاير واعترض عليه المحشي بقوله
فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو بحسب المصداق بجعلهما بالتغاير الذي هو بحسب المفهوم يعني ان التغاير بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المفهوم فان كان
بحسبهما لكن ليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المصداق ومصداقهما امر واحد محض بلا تغاير اصلا وهو الهوية المجردة فليس الحال ههنا كما في
المعالج والمعالج لان فيهما تغايرا في المصداق اذ المعالج ما فيه قوة الفعل والمعالج ما فيه قوة الانفعال بخلاف ما نحن فيه فانه لو كان فيه التغاير
سابقا على المفهوم كما في المعالج والمعالج وكان في المعلوم حيثية زائدة لكان العلم الحضوري صورة منتزعة عن المعلوم وكان علما حصوليا
لا حضوريا فان المعلوم الماخوذ مع الحيثية ليس معلوما للنفس ولا عينها ولا جزءا منها فلا بد في العلم به من حصول صورة مغايرة له بالذات
فيكون العلم المتعلق به حصوليا لا حضوريا واعلم انه قال المحشي في شرح الرسالة القطبية ان الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري يعتبره العقل
والعلم المتعلق به حصولي وفيه نظر لان القول بكون الذات الماخوذة مع الحيثية مطلقا امرا اعتباريا غير صحيح ولا يلزم ان يكون علم العلم حصوليا
علما حصوليا لا حضوريا لانه ماخوذ مع الحيثية مع ان الحيثية يجوز ان تكون داخلة في المفهوم والعنوان لا في المعنون فلا يلزم كون الذات الماخوذة
معها امرا اعتباريا ولعل الحق في هذا المقام ما افاده بعض الاعلام (مولانا نظام الدين قدس سره) قدس سره ان العالمية والمعلومية متضايفان والمتضايفان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة لانهم قالوا اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضاد والتضايف ويعرفوا المتقابلين بانهما الامران اللذان
لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد
من جهتين وهذا يدل على ان المتضايفين مطلقا يمتنع اجتماعهما في ذات واحدة الا باعتبارين فلا بد من القول بالتغاير الاعتباري ههنا في
مرتبة المصداق وما قال بعض الاكابر قدس سره انه ليس بينهما تضايف لعدم اباء مفهومهما عن الاجتماع بالذات فمما لا يجدي محصلة اذ انكار
التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم ليكاد يلتحق بالمكابرات فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيئان
متضايفين بالقياس الى شيء واحد قلت عدم كون شيئين متضايفين بالقياس الى شيء واحد ليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا عالجت
النفس ذاتها متضايفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فتامل جدا قال الشيخ في التعليقات تعليق ان وجد اثر من ذاتي في
ذاتي ادرك ذاتي لا لانه [illegible] شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب
وجوده لي حال ما كان [illegible] في العلم [illegible] في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اي لا انفعل عن ذاتي وشيء آخر اي اذا ادركت
ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثر يحصل [illegible] فيه ادركت ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي او لا اني علمت قبل ذلك فانت اعرف من ذلك الاثر



[illegible] العلم [illegible] ذاتی [illegible]

الاثر ومن جوانی فاحکم [illegible] هذا الاثر [illegible] بكون قد سبق [illegible] ذاتی [illegible] الاثر [illegible]

الاثر [illegible] بالضرورة [illegible] الاثر بل بوجود صورة ذاتی فی الاعیان بل لوجود [illegible] فی الاعیان

لی الوجود [illegible] ذاتی [illegible] من ذاتی [illegible]

فی ولیس الا الوجود [illegible] الاعیان [illegible] من ذاتی [illegible]

هذا الکلام [illegible] علی ان العلم [illegible] النفس [illegible] یدل علی ان علم النفس [illegible]

[illegible] والحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله واصحابه اجمعین قد وقع الفراغ من تحریر [illegible]

[illegible] فی شوال سنة اربعة وتسعین بعد الالف والمائتین من الهجرة المقدسة النبویة علی [illegible]

الحمد لله الملک الوهاب علی اختتام طبع هذا الکتاب المستطاب للعلامة الذی [illegible] بصفاء خاطره غوامض الحقائق

مولانا [illegible] المغارب والمشارق [illegible] العلماء بالاعتراف [illegible] الفضلاء [illegible] امام

عصره بلا خلاف [illegible] تدقیق المعقول والمنقول [illegible] تحقیق الفروع والاصول

مولانا [illegible] الشیخ محمد عبد الحق العمری الخیرآبادی فی المطبع النظامی الواقع

فی کانفور سنة ثمان وتسعین بعد الالف والمائتین

من هجرة رسول الثقلین صلی الله علیه

وعلی آله وسلم بعدد ما فی

الخافقین

اشتهار

چونکه این کتاب مستطاب بعد از آنکه مصنف موصوف الصدر حق تالیفش بمهتمم مطبع فروختند بصرف زر کثیر لباس صحت در بر کشید و حلیهٔ انطباع پوشید لهذا بموجب قانون بستم [illegible] داخل رجسٹر گورنمنت انگلشیه گردید باید که کسی بدون اجازت [illegible]

وجه مهر و دستخط

برای سند [illegible] یعنی که کتاب هذا مطبوع مطبع نظامی ست

مهر و دستخط مهتمم مطبع بر خاتمهٔ آن ثبت گردید فقط

صحت نامہ شرح حاشیہ میر زاہد امور عامہ مرتب فرمودہ مصنف علام

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	الانسان	نوع الانسان	۲	۳	الليانات	اللبانات	۴	۱۳	بجرافيه	بجرافيه	۲	۱۳	طلاله	ظلاله
۴	۱۴	عورس	ودرس	۲	۱۹	شُعب	شعب	۱۴	۳	[illegible]	[illegible]	۱۷	۱	المعلوم	معلوم
۱۴	۱	وحدها	ووحدها	۱۴	۱۱	الاوسط	الاولی	۱۶	۱۳	حاصل	حاصل له	۱۸	۱۴	فليس	فليس له
۱۴	۲۵	ثمها لخفي	ثم الخفي	۱۷	۱۵	وتبقيه ثانيا	وتبقيه ثانيا	۱۹	۱۶	بى	بنى	۱۹	۲۴	التبادر	التبادر
۱۹	۱۸	بانضمامها	بانضمامها	۱۹	۱۰	ثبوت	ثبوت	۲۰	۳	الثبوت	الثبوت	۲۰	۷	سخفی	خفی
۲۰	۷	بالكائن	بالكائن	۲۰	۹	المتحقق	المتحقق	۲۰	۱۲	فيه	فيه	۲۰	۱۲	لايمكن	لايمكن
۲۰	۱۳	بانفسها	بانفسها	۲۰	۱۳	المعدومه	المعدومة	۲۰	۱۶	اثبوت	الثبوت	۲۰	۱۷	لاكابر	الاكابر
۲۰	۲۲	الحيالية	الخيالية	۲۰	۲۳	لمتنعة	بممتنعة	۲۰	۲۵	نقضا	نقيضا	۲۲	۱۳	قسم	قسم
۲۲	۱۵	وانقص	وانقص	۲۲	۲۱	فاولم	فلولم	۲۲	۲۲	يشمل	ليشمل	۲۳	۲۰	بتفسيم	بتقسيم
۲۳	۳	وعمومها	وعمومها	۲۳	۶	يكون	يكون	۲۳	۷	ذهنيات	ذهنيات	۲۴	۹	التحقيق	التحقق
۲۴	۱۳	يتحقق	يتحقق	۲۴	۱۷	للوجود	للوجود	۲۵	۱۵	للذين	للذين	۲۶	۱۰	لتغيير	لتقييد
۲۶	۲۰	اى فى	اى فى	۲۶	۲۱	الخيال	الخيال	۲۷	۱	فافهم	فافهم	۲۷	۱	ان نقول	ان تقول
۲۸	۱۲	المساوقة	المساوقة	۲۹	۱۰	فسائل التعقل	فسائل التعقل	۳۰	۲	سخانه	انحائه	۳۱	۸	وبين	وتبين
۳۰	۸	التعسف	التعسف	۳۳	۱۱	الادل	الاول	۳۵	۸	الحيثيتين	الحيثيتين	۳۵	۱۰	موضوعة	موضوعه
۳۵	۱۳	محتاجة اليها	محتاجة اليها	۳۶	۶	للحاول	للحلول	۳۷	۳	اسمية	سمية	۳۷	۱۳	العنصرية	العنصرية
۳۷	۲۰	[illegible]	[illegible]	۳۷	۱۶	الجوهرية	الجوهرية	۳۹	۲۳	لما مر	كما مر	۳۹	۲۳	بينها	بينهما
۴۰	۲۱	بتحلل	بتحلل	۴۳	۳	ما تسامح	اما تسامح	۴۴	۱۱	[illegible]	[illegible]	۴۵	۲۵	الاشان	الانسان
۴۶	۳	حذيده	حديدة	۴۶	۳	الافرحية	الانتزاعية	۴۸	۱۸	الحصول	حصوله	۴۸	۲۱	والقضايا	والقضايا
۴۸	۲۴	وحدسيات	او حدسيات	۴۹	۱۳	بجزم بكون	جزم بكون	۴۹	۲۲	دقتين	وقتين	۵۰	۳	لاان	لان
۵۲	۱	تمثله	تمثله بنفسه	۵۰	۳	التصور	المتصور	۵۲	۱۳	اولا	اولا	۵۲	۲۳	ساقط	فساقط
۵۳	۱۱	مع	منع	۵۳	۲	المتحقق	المتحقق	۵۳	۲	فى ضمن التصديق	فى ضمن التصديق	۵۴	۳	المصر	[illegible]
۵۴	۳	شائع	شائع	۵۴	۷	لاخص	للاخص	۵۵	۹	بلوفق	بافوق	۵۵	۲۱	اراد	اراد
۵۶	۱	فلا يتجه	فلا يتجه عليه	۵۶	۲	فالوجود	فالوجودى	۵۶	۶	وجودى	وجودى	۵۷	۱	الجزء بوجها	الجزء بوجها
۵۷	۸	بقوله	بقوله	۵۷	۸	المصدرى	بالمعنى المصدرى	۵۷	۹	مصدرية	المصدرية	۵۸	۵	يكون	يكون
۵۹	۳	بقوله	بقوله	۶۱	۱۰	بما	بما	۶۱	۱۷	نما	انما	۶۶	۱۱	قبل	قبل حصوله
۷۰	۱۶	لكان	لكان	۷۰	۱۶	ان يكون	ان يكون	۷۱	۹	وسلبه	وسلبه	۷۱	۲۵	للكل	للكل
۷۳	۲	وعلى	وعلى	۷۴	۲	فلسل	فليسل	۷۵	۱	جزء	جزء اجزائه	۷۵	۳	حقيقة	حقيقة
۷۵	۴	[illegible]	[illegible]	۷۵	۳	عن	عن	۷۵	۱۳	يقر	يصير	۷۷	۱	[illegible]	[illegible]
۷۷	۱۶	لما	لما	۷۷	۲۰	الشارح	الشارح	۷۷	۲۵	نقيض الكل	نقيض الكل	۷۹	۶	متعلق	متعلق [illegible]
۸۱	۷	ويلن	ويكن	۸۷	۵	البسيط	البسيط قولنا	۸۸	۱	سخنة	نسخة	۸۹	۲۰	ويكون	ويكون

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٩١	٤	بالمحل العرض	بالمحل العرضی	٩١	١٣	بل	بل بیان	٩١	١٥	[illegible]	[illegible]	٩١	٢٣	والمشانی	والثانی
٩٢	١٨	حیث العموم	حیث العموم	٩٣	٢٠	المذکور	المذکور	٩٣	٢٣	وبسط	وبهذا التقریر	٩٤	١٣	بالمفهومیة	بالمفهومیة
٩٥	١٦	احیطے	عسی	٩٥	٢٣	لیس مقیدا	لیس الا مقیدا	٩٦	١١	ویحتمل	ویحتمل	٩٦	١٥	بیین	اعم بیین
٩٧	٣	والا	والا	٩٧	١٦	والمنقسم	او المنقسم	٩٨	٢٣	وهذا الی الوجود	وهذا الی الوجود	٩٨	٢٢	[illegible]	[illegible]
٩٩	٣	ان یکون	یجب ان یکون	٩٩	٣	لا غیر	الا غیر	٩٩	٥	بهذه	بصفة له	١٠٠	١٥	بحسب الواقع	بحسب الواقع
١٠٠	١٣	له	له	١٠٠	١٦	التردد فی الوجه	التردد فی الوجود	١٠٠	٢٣	آیة	انیة	١٠٢	١٠	[illegible]	[illegible]
١٠٢	١٣	علی تقدیر	ای علی تقدیر	١٠٣	١٢	حاصل	حاصلة	١٠٥	٣	اشتراکه	اشتراک	١٠٦	١	فیثبت	فثبت
١٠٦	٢٣	قوله لان آه	قوله لان آه	١٠٧	١	التقسیم الی آخر المقسوم	التقسیم الی آخر المقسوم	١٠٧	١	مستعد الی آخر تقسیم	مستعد الی آخر تقسیم	١٠٧	١٦	ورداه	ورده
١٠٧	٢٣	بینهما	بینهما	١٠٧	٢٥	بینهما	بینهما	١٠٨	٣	ان معنی	ان معنی	١٠٨	٢١	او	او
١٠٩	١٩	شارح	شارح	١٠٩	٢١	بالمعنی الی آخره	بالمعنی الی آخره	١١١	١٣	قوله	قوله	١١١	١٧	کون	وکون
١١٣	١٨	المنهیات	الماهیات	١١٦	٣	وکذا	وکذا	١١٧	٩	فاذا	فالماهیة اذا	١١٩	٦	تعرض المعقولات	تعرض المعقولات
١١٩	٨	وکون	وکون	١٢٦	٧	بالنوع	فی النوع	١٣٢	٣	العدم عدم	العدم بعدم	١٣٦	٦	کذاته	لذاته
١٣٤	٨	منشأ	ان منشأ	١٣٧	٨	المشائیة	المشائیة	١٣٨	١٣	جدا	جدا	١٤٢	٦	مقدم	مقدمة
١٤٢	٧	مستقدمة علیه	مستقدمة علیه بالطبع	١٤٢	٢٠	[illegible]	[illegible]	١٤٨	٥	الا الوجود	لا الوجود	١٤٨	١٣	لایکن	لایمکن
١٥٢	١٣	تحقق الماهیة	تحقق بالماهیة	١٥٣	١٦	فافهم	فافهم	١٥٥	٩	بجزء	بجزئه	١٥٨	١٣	وغیرها	وغیرها
١٦٠	٢	بالتامل	بالتامل الصادق	١٦٠	٣	الاشعری	الاشعری	١٦٠	٩	الوجود	العروض	١٦٢	٢٣	فی الخارج	فی الخارج
١٦٣	١٣	والافراد	والاعیان	١٦٣	٩	ان الوجود	ان الوجود	١٦٣	١٠	وکذا	وکذا	١٦٤	١١	مع ان	مع ان
١٦٤	١٢	عنها الوجود	[illegible]	١٦٥	٣	مع ان	مع ان	١٦٥	٢٣	منهما	بها کلها	١٦٨	١٣	لیس	ولیس
١٧٠	٧	والتاخر	والتاخر	١٧٠	١٩	انما	وانما	١٧١	١	لان	لان	١٧١	٢٢	لان	لان
١٧٢	٧	قلنا	قلنا	١٧٢	١	الآنیة	الاینة	١٧٣	٢	آنیة	اینة	١٧٣	٥	وجودا	موجودا
١٧٤	٩	یجب	بحث	١٧٤	٩	یجب	بحث	١٧٤	١٢	علی فرد	علی کل فرد	١٧٤	١٣	ان الطبعیة	ان الطبعیة
١٧٧	١٨	فتم	فتم	١٧٧	٤	المهیة	المهیة	١٧٨	٥	هذا النحو	هذا النحو	١٧٨	١١	وادلیس	واذ لیس
١٧٨	١٢	تتمة •	تتمة	١٧٨	١٢	فی الحارج	فی الخارج	١٧٨	١٥	الاشیاء	الاشیاء	١٨٨	١٦	او المقالیة	او المقایسة
١٩٠	٣	لانکون	لایکون	١٩٠	١٣	آذ	اذ	١٩٢	٥	اشکال الغیر	اشکال الغیر	١٩٥	١٣	تحقیقه	بتحقیقه
١٩٦	٢٥	یعنی ما حصل فی الذهن	یعنی ما حصل فی الذهن	١٩٧	١٠	لایجدیت	یقال هذا لا یجب	١٩٨	٢٣	لمطابقة	المطابقة	١٩٩	١	والحق	فالتحقیق
١٩٩	٢١، ٢٠	فی الخارج	+	١٩٩	١٥	انها نوعان	انهما نوعان	٢٠٠	١٠	واحـ	واحد	٢٠١	٨	علیه	علیه دون الذهنیة
٢٠٢	٦	فی الحصولی	فی العلم الحصولی	٢٠٢	١٢	کما الاعتبارا	کما الی الاعتبار	٢٠٢	١٨	بیین	بین	٢٠٣	٢٠	العوارض	العوارض
٢٠٣	٥	بالاعتبار	بالاعتبار	٢٠٣	١٠	فی المعالج	فی المعالج	٢٠٣	١١	الاحضوریا	الاحضوریة	٢٠٤	١٢	یعتبرها	یعتبرها

Crime.	Number of cases reported.	Number of cases enquired into.	Number of cases apprehended.	Number of cases convicted.	Number of persons apprehended.	Number of persons convicted.	General Rem
... ...							
... ...							
... ...							
... ...							
-breaking, ...							
, ...							

1873.

District Superintend

اشتہار

واضح باد که این شرح حاشیهٔ میرزاہد
امور عامه از تصنیف شریف علامهٔ عریف
جناب مولانا محمد عبد الحق صاحب خیرآبادی دام فیضه
بعد مہر کردن مصنف موصوف حق تالیف این را بفقیر
بصرف زر کثیر در مطبع نظامی حلیهٔ طبع پوشید و حسب منشای
قانون بستم سنه ۱۸۴۷ع داخل بهی رجسٹر گورنمنٹ گردید
امید که کسی بدون اجازت راقم قصد طبع
آن نفرماید ورنه طمع نفع بنقصان گراید

المشتہر
عاجز محمد عبد الرحمن مہتمم مطبع نظامی
عفی عنه